THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY

296.05
JU
v.5-6

The person charging this material is responsible for its return on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

JUL 29 1971

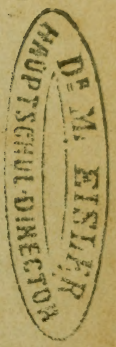
MAR 4 1981

L161—O-1096

Jüdische Zeitschrift

für

Wissenschaft und Leben.



Herausgegeben

von

Dr. Abraham Geiger,

Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M.

Fünfter Jahrgang.

Breslau, 1867.

Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).

296.05
JU
v. 5-6

Abhandlungen.

I.

Salomon Munk.

Ein Geschlecht von schöpferischer Strebsamkeit geht allmälig dahin; ob ein neues, auf den angebahnten Wegen fortschreitend, mit gleichem Ernste und gleicher Begabung ihm folget, wird erst die Zukunft vollkommen richtig beurtheilen können.

Die drei letzten Bände unserer Zeitschrift haben einer verhältnißmäßig großen Zahl von Männern, die in Leben und Wissenschaft besonders verdienstlich gewirkt haben, Ehrendenkmale zu setzen die schmerzliche Veranlassung gehabt, und dabei wurden Andere, die nahezu denselben Anspruch erheben konnten, wie Moritz Veit und Jacob Weil, nicht hervorgehoben. Die Namen: Alexander Haindorf, Gotthold Salomon, Gabriel Rießer, Michael Sachs, Simon Pinsker, Isaak Noa Mannheimer, Samuel David Luzzatto sind ein Siebengestirn, dessen Glanz ein Zeitalter voll zu beleuchten vermag. Ihnen schließt sich nun bereits wieder einer der würdigsten und anerkanntesten Vertreter der Wissenschaft an: Salomon Munk, der am 6. d. von hinnen geschieden.

Die tiefere Bedeutung eines Denkers und Gelehrten offenbart sich darin, daß sein Leben in die Zeitfragen mit eingreift, selbst wenn die amtliche Stellung ihn in dieselben nicht hineindrängt, selbst wenn er schriftstellerisch niemals die enggezogene Gränze des wissenschaftlichen Berufes überschreitet. Munk war ganz und ungetheilt ein Jünger der Wissenschaft, in der er zum Meister heranwuchs, und dennoch war er bei allen größeren Lebensfragen, die im Gebiete des Judenthums auftauchten, mit betheiligt.

737035

Salomon Munk war am 29. April 1802*) in Groß-Glogau geboren. Die jüdische Gemeinde dieser seiner Vaterstadt war bis zur Zeit, daß die Uebersiedelung nach den größeren Städten den Juden erleichtert und von der ganzen Strömung ermuntert wurde, eine der Hauptgemeinden Schlesiens, und zwar diejenige, welche am Meisten von den deutschen Bewegungen angeregt war; die alte dort heimische jüdische Gelehrsamkeit vermählte sich mit der neuen Gedankenrichtung, wie sie von den Bestrebungen der Mendelssohn'schen Schule ausging. Diese neue Richtung hielt sich dort innerhalb der Erfrischung und Bereicherung des innern Geisteslebens; die energische Mitwirkung an der Umgestaltung auch des äußeren Lebens, die Umbildung der Zustände gemäß dem erweiterten Gesichtskreise blieb ihr fern. Sie begnügte sich an dem Genusse ihrer Vielseitigkeit, mit der sie Altes und Neues friedlich neben einander walten ließ, und die Gemeinde prägte diesen ihren Charakter gleichmäßig ihren bevorzugten Geistern auf. Diesen unverwischlichen Typus der geistigen Einfriedung, welche die eingreifende Anforderung, das Resultat auf das Leben thätig zu übertragen, gerne abweisen möchte, tragen fast sämmtliche Männer, welche von dort her in weitern Kreisen bekannt geworden. Mehr der ältern Zeit und Richtung angehörend sind Männer wie Meier Eger, M. B. Friedenthal, R. Fürstenthal. Die beiden letzteren sind nach ihrer vielseitigen Bildung und Befähigung bekannt, aber ohne Unterlaß sind sie bemüht in die alten Bahnen zurückzuleiten, und entschieden abgeneigt in die neugeweckten Bestrebungen muthig einzugehn. Weniger bekannt und bedeutend ist der zuerst Genannte, er zieht aber unser Interesse auf sich als ein Mann, welcher der ersten Zeit der durch Mendelssohn angeregten Bewegung angehörte, sowie dadurch daß er in enger Beziehung zu den tonangebenden Männern der neueren Richtung gestanden. Ihn rühmt Benseb als seinen besonderen Gönner und Förderer für die neue Ausgabe des philosophischen Werkes Saadia's nebst Commentar, er stand mit David Friedländer in regem brieflichen Verkehr, der zwar die Geschäftsverbindung znr Grundlage hatte, aber sich zugleich über alle Fragen der Wissenschaft erstreckte. Er mußte sich jedoch in seinem festen

*) Dieses Datum stellt eine Correspondenz in der „Gegenwart" nach dem Beschneidungsregister fest: 14. Jjar 5562.

Halten an hergebrachten Meinungen viel von dem kaustischen Witze seines Correspondenten gefallen lassen*).

Von den Männern, welche in unseren Tagen mitten inne in dem großen Gange der wissenschaftlichen Bewegung und voll ausgerüstet mit dem ganzen geistigen Waffenschmucke diesen Charakter scharf ausprägen, genügt es Michael Sachs zu nennen. Auch Salomon Munk hat diesen Typus nicht ganz verleugnet.

Von den äußern Lebensereignissen Munk's ist mir nur soviel bekannt, wie ein Mitlebender erfährt, der, zwar in geringer persönlicher Berührung, sich für einen begabten und auf gleichem Gebiete thätigen Zeitgenossen lebhaft interessirt. Frühzeitig schon entfaltete Munk seine schönen Anlagen, und genügend vorbereitet, besuchte er die Berliner Hochschule, wo er von den dortigen ausgezeichneten Lehrern in die griechische Literatur und Philosophie eingeweiht worden. Er soll besonders ein Lieblingsschüler Buttmanns gewesen sein, und dieser, welcher sich seiner Mitwirkung zur Ordnung der königlichen Bibliothek bedient hatte, soll ihn der Staatsregierung empfohlen und auf seine Anstellung gedrungen haben; diese wurde abgelehnt und ihm eine geringfügige Remuneration verabreicht. Munk, in seinem Stolze tief gekränkt, ohnedies auch dem Studium der orientalischen, namentlich der semitischen Sprachen zugewandt, verließ Berlin und nach einem Aufenthalt in Bonn**), wo er bei Freytag fast ausschließlich dem Arabischen sich widmete, ging er vor dem Herbste 1829 nach Paris, um seine Studien daselbst unter de Sacy zu vollenden und — seinen Wohnsitz dort dauernd aufzuschlagen.

So war der erste ernste Lebensschritt Munk's ein Protest gegen die Bornirtheit christlich-feudaler Staatsprincipien, die zum tiefen Bedauern jedes wahren Vaterlandsfreundes die volle Kräftigung der geistigen wie bürgerlichen Wohlfahrt Deutschlands hemmten und viele edle Kräfte entweder in das Ausland trieben oder zur Verkümmerung brachten. Vier Jahrzehnte sind verflossen, seitdem Munk an den auf-

*) Am Ende der Ausgabe des „Emunoth we-Deoth" (Berlin 1789) stattet Benseb seinen Dank dem M. E. aus Gr.-Gl. ab, der mit dem Buche und seinem Commentar bekannt geworden, ihn sehr zum Drucke angeregt und ihn mit Rath und That darin unterstützt habe. Eine ansehnliche Reihe von Briefen D. Friedländers an M. E. besitze ich im Originale, und werde ich vielleicht später darüber nähere Mittheilung machen.

**) Nach dem Magazin für die Lit. des Auslandes: in München?

gerichteten Schranken der Verdumpfung vergeblich rüttelte; sie sind unterdessen gewaltsam unterwühlt, theilweise zertrümmert worden, und dennoch werfen die Staatslenker diese Trümmer noch immer als ein Hemmniß in den Weg. Es hat den Anschein, als sollte für das Volk der Denker, für den Staat der Intelligenz nicht die vernünftige Einsicht, nicht der sittliche Rechtssinn, sondern lediglich die Gewalt der Thatsachen entscheidend sein.

Munk hatte einen hochherzigen Gönner in Michael Beer, dem edlen Dichter des Paria, gefunden. So ward es ihm möglich, einige Zeit ganz seinen Studien zu leben und nicht blos die Schätze der Pariser Bibliothek zu benützen, sondern auch Oxford zu besuchen und mit den damals noch so wenig gekannten und Wenigen verständlichen dortigen reichen Vorräthen der jüdisch-arabischen Literatur sich vertraut zu machen. Der Anbau dieses hochwichtigen Literaturzweiges war von nun an seine Lebensaufgabe, und es ist ihm gelungen, die Pläne, die er von damals an gefaßt, im Wesentlichen auszuführen.

Schon frühzeitig*) war sein Augenmerk auf das arabische Original des „Führers der Verirrten" und auf dessen genügende philosophische und geschichtliche Erläuterung gerichtet, und es ist ihm die Befriedigung geworden, das Werk (1856—66) zu vollenden, und es als ein dauerndes Vermächtniß der Wissenschaft zu hinterlassen. Er hatte noch „Prolegomena" zu dem Werke versprochen; ob dieselben etwa handschriftlich ausgearbeitet sind und uns noch zu Theil werden, ist mir nicht bekannt. Einen theilweisen Ersatz dafür bieten uns einzelne Abhandlungen, die im Journal Asiatique erschienen und auch in besonderen Abdrücken verbreitet sind, so namentlich die schöne Arbeit über Joseph ben Jehudah, den Schüler des Maimonides (1842) und ferner über die arabische medicinische Schrift des Maimonides, die uns nur in einer abgekürzten hebräischen Uebersetzung: Pirke Moscheh vorliegt, welche, wie Munk in einem in den Archives Israélites 1851 begonnenen, aber durch seine damals erfolgte völlige Erblindung nicht vollendeten Aufsatze nachwies, sehr wichtige literarhistorische Bestandtheile enthält.

Während die Bearbeitung des Moreh ihn sein ganzes Leben

*) Vgl. meine wissenschaftliche Zeitschrift für jüd. Theologie Bd. I. S. 130 ff., Mittheilung vom März 1835.

hindurch beschäftigte und er mit Erfüllung dieser Aufgabe sein irdisch Tagewerk vollendete, behandelte er im Lauf der Zeit viele naheliegende Gegenstände, von denen einige vielleicht der Wissenschaft noch bleibenderen Gewinn brachten. Der Grundgedanke nämlich, welcher ihn bei der vorbereiteten neuen Ausgabe des „Moreh" leitete, war festzustellen, welchen bedeutenden Beitrag die Juden des Mittelalters bei der Pflege und Verbreitung der philosophischen Studien geliefert haben. Diesen Nachweis faßte Munk in einer geschichtlichen Abhandlung zusammen, welche unter dem Titel: la Philosophie chez les Juifs zuerst in dem Dictionnaire des sciences philosophiques erschien, dann mit sehr belehrenden geschichtlichen und bibliographischen Anmerkungen bereichert, in den Archives Israélites (1848) wiederholt und zuletzt in die Mélanges de philosophie juive et arabe (1859) S. 461—511 aufgenommen wurde. Wie alle Werke Munk's zeichnet sich auch diese kleine Schrift von reichem Inhalte durch die Vereinigung großer Vorzüge aus. Die ins Einzelnste eingehende philologische und bibliographische Gründlichkeit paart sich mit eindringendem historischem Sinn und Ueberblick sowie mit philosophischem Tiefblicke; die reiche Belehrung über mannichfaltige bisher unbekannte Thatsachen thut der Klarheit der leichtdahinfließenden Darstellung nicht allein keinen Eintrag, sie bildet vielmehr ihre solide Unterlage.

Die folgenreichste Entdeckung, welche in den Zusammenhang dieser Schrift verwebt war, nachdem sie bereits früher von Munk kurz angedeutet worden und die dann später nach ihrer ganzen Bedeutung ausführlich dargelegt wurde, war die Auffindung des philosophischen Werkes von Gabirol. Spur und Andenken desselben waren fast ganz vergessen, da wurde zuerst wieder der Name des Werkes „Mekor Chajim" durch die Herausgabe des „Moreh ha-Moreh" von Schemtob Falaquera genannt und die Aufmerksamkeit auf Gabirol den Philosophen gelenkt, der bis dahin nur als Dichter galt. Munk fand nun die abgekürzte hebräische Uebersetzung dieses von Gabirol arabisch geschriebenen Werkes durch den genannten Falaquera, aber er wies auch nach, daß der arabische Philosoph Avicebron, dessen im Buche fons vitae niedergelegtes System die Scholastiker so sehr beschäftigte, kein anderer als der Jude Gabirol war. Diese Entdeckung hatte Munk zuerst 1846 kurz im Literaturblatte zum Orient mitgetheilt. Sie galt zunächst zur Widerlegung einer Behauptung, welche Professor

Ritter in Göttingen aufgestellt hatte. Dieser nämlich hatte Avicebron sehr hoch gestellt, ihn als den einzigen selbstständigen Denker unter den Arabern bezeichnet, dennoch den mitarbeitenden Juden der damaligen Zeit jeden fruchtbaren Antrieb, jede Förderung in der Behandlung der philosophischen Probleme abgesprochen, ihnen lediglich das Verdienst der Vermittelung durch Uebersetzungen zuerkannt. Der Nachweis nun, daß der Jude Gabirol identisch ist mit dem Verfasser des fons vitae, kehrte diese Behauptung, wie Ritter dann auch ohne Scheu eingestand, fast in ihr Gegentheil um. Was er im „Orient" mit kurzen Andeutungen belegt hatte, führte Munk in der „Philosophie bei den Juden" weiter aus, und nachdem er später auch die lateinische Uebersetzung in Paris wieder aufgefunden, erschien in den Mélanges das Buch vollständig nach der hebräischen Bearbeitung mit französischer Uebersetzung, ausführlichen erklärenden Anmerkungen und geschichtlichen Nachweisungen. Dieser Fund, der bedeutend für die Geschichte der Philosophie überhaupt, insbesondere für die Theilnahme der Araber an der Philosophie und vorzugsweise für das wichtige Ferment, welches die Juden darin bilden, und für die richtige Würdigung Gabirol's, hat Munk allmälig vollständig dargelegt; er hat die Entdeckung zur Genüge verwerthet, wenn sie auch dann noch weiter ausgebeutet wurde*).

Die kleine Schrift: die Philosophie bei den Juden, enthielt in ihrer übersichtlichen Zusammenfassung noch andere bedeutsame Resultate von Forschungen, die Munk theils bereits früher in Einzelschriften ausführlicher dargelegt hatte, theils später in ihrer weitern Begründung vorführte. So hatte er schon 1838 in einem Anhange zur französischen Bibelübersetzung Cahen's eine sehr eingehende und anregende Abhandlung über die arabische Uebersetzung des Jesaias durch Saadias Gaon geliefert, die neben noch manchen andern interessanten Mittheilungen dem Studium über den Charakter der saadianischen Bibelübersetzung, deren Tendenz sowie die ganze Denkweise des Saadias erst die festen Anhaltspunkte gab. Ein Nachtrag dazu, welchen er im J. 1843 bei der (gleichfalls zu Cahen's Bibel) veranstalteten Ausgabe des Commentars von Thanchum Jeruschalmi zu Habakuk gab, schöpfte be-

*) Vgl. in Kürze meine eben erscheinende Schrift: Gabirol und seine Dichtungen.

sonders aus neu aufgefundenen karäischen Quellen, und in der „Philosophie bei den Juden" wird die Richtung, welche Saadias in der Bibelübersetzung wie in seinem philosophischen Werke „Emunoth we= Deoth" eingeschlagen, weiter erörtert. Die neuen Gesichtspunkte, welche Munk hiermit für die Geschichte der Bibelexegese wie für die des Karäismus eröffnet hat, haben später bei erweitertem Material und ausgebreiteter Forschung zu fruchtbaren Resultaten geführt, deren weittragende Aufklärungen noch nicht erschöpft sind.

Die Auffindung neuer karäischer Literaturschätze steht wiederum mit einem welthistorischen Ereignisse im Zusammenhange, das, eine Folge engherzigster politischer Maximen, in das Leben Munks und, was bei ihm immer gleichbedeutend ist, in die Entwickelung der Wissenschaft eingreift. Die Festhaltung feudalchristlicher Grundsätze hatte Munk früher aus Deutschland verdrängt, diesem eine Schmach, aber der Wissenschaft ein großer Gewinn, indem Munk dadurch den Schätzen der Pariser und Oxforder Bibliotheken näher geführt worden war. Er war in Paris Custos der orientalischen Handschriften geworden und legte als solcher den Grund zu einem Cataloge derselben. Da trat am Anfange der vierziger Jahre ein Ereigniß ein, das auch die Schattenseiten der französischen Politik bloslegen sollte. Ein katholischer Priester nämlich, Pater Thomas, wurde in Damaskus vermißt, der unwissende katholische Pöbel wälzte den Verdacht auf die Juden, daß sie ihn ermordet, weil sie Christenblut für ihr Osterfest gebrauchten, und der französische Consul in Damaskus, Ratti=Menton, in seinem Eifer noch durch den liberalen Minister Thiers ermuntert, unterstützte das fanatische Treiben des Pöbels. Die dortigen Juden schwebten in der größten Gefahr, und der Verdacht, von solchen sonst aufgeklärten und wohlwollenden Männern genährt, ward auch in weitern Kreisen zur neuen Aufstachelung eines veralteten Hasses benutzt. In Wohlmeinenden und dennoch Leichtgläubigen erweckte er Grauen. Wie wäre es möglich, so sprachen sie — und wie war es möglich, so fragen wir —, daß die humane Regierung des Bürgerkönigthums, welche die längstwurzelnde Gleichstellung der Juden zur thatsächlichsten Wahrheit machte, daß ein hellsehender und freisinniger Minister diesem Wahne Nahrung zu geben sich nicht entblödete, wenn nicht zwingende Beweise vorlagen?

Die Antwort ist folgende: Der unselige Glaube, „die Staatsraison" sei das höchste Recht, wandle selbst Unrecht und Unbillig=

keit zu patriotischen Tugenden um, gebe für Alles, was sonst Sünde heißt, Absolution, — dieser unselige Glaube, dessen traurige Folgen sich bis in die neueste Zeit hinein geltend machen, war auch der Urheber dieser Verleugnung alles Wahrheitsgefühles und aller billigen Denkungsart. Zu allen Zeiten hat sich nämlich Frankreich als den Schirmherrn der römisch-katholischen Bevölkerung im Osten betrachtet, auf diesen Titel basirte es seinen Einfluß in jenen Gegenden, sein Eingreifen in deren Geschicke. Je schwächer das Türkenreich, je stärker und bedrohlicher Rußland wurde, mit um so größerer Eifersucht wachte Frankreich über diese seine Berechtigung. Die Abtrennung Griechenlands und seine selbstständige Gestaltung, zu deren Begünstigung und Anerkennung die lauernde bedenkliche Diplomatie durch die aufflammende Begeisterung wider ihren Willen gedrängt worden, verschärfte diese Eifersucht noch mehr; der überwiegende Einfluß der griechisch-katholischen Bevölkerung erhöhte auch den Rußland's und eröffnete ihm größere Aussichten zur Erlangung des Löwenantheils bei dem Zerfalle des türkischen Reiches, zur Beherrschung des schwarzen Meeres. Man hat später zur Abwendung dieser Gefahr blutige Kriege nicht gescheut, und erst in neuester Zeit scheint wiederum die „Staatsraison" einen Umschwung zu gebieten: die Mißgunst gegen Preußens Erstarkung scheint Frankreich zu veranlassen, daß es die Spannung mit Rußland auflöse in eine gemeinschaftliche Beschwichtigung der orientalischen Frage, selbst auf Kosten der bisher beschützten Türkei und auf die Gefahr hin, dem griechischen Elemente einen Zuwachs an Stärkung zu geben.

Damals, im Anfange des fünften Jahrzehents, aber wie noch lange später, hielt man es für Frankreichs Aufgabe, das dortige lateinische Element mit allen Mitteln zu schützen, und das kleine Ereigniß vom Verschwinden des Pater Thomas war eine Angelegenheit der römisch-katholischen Bevölkerung, deren sich Frankreich annehmen zu müssen glaubte, und sie ward auf die kleinlichst raffinirte Weise ausgenutzt. Ein Schrei der tiefsten Entrüstung ging durch die ganze gebildete Judenheit Europa's. Die jüdische Bevölkerung Frankreichs, an sich mehr centralisirt, mehr thätig an den öffentlichen Angelegenheiten betheiligt, und daher befähigter eine Vertretung zu übernehmen, fühlte sich um so mehr dazu berufen, nicht blos das Wort für die gesammten Glaubensgenossen zu ergreifen, sondern auch die Hand an die giftige Wurzel zu legen,

als die Schuld auf ihrer Regierung lastete. Adolph Crémieux entschloß sich, die Reise nach Aegypten, unter dessen unmittelbarer Herrschaft damals Syrien stand und mit dessen Beherrscher Frankreich immer intime Beziehungen unterhielt, zu unternehmen und dort eine Revision des parteiisch veranstalteten Processes, eine Aufdeckung der dabei vorgefallenen Schändlichkeiten und Intriguen zu bewirken. Um auch für die Zukunft solcher und ähnlicher Mißhandlung der dortigen gedrückten Glaubensgenossen vorzubeugen, erwachte zugleich der Gedanke, diese selbst aus ihrer Erniedrigung zu erheben durch Gründung von Schulen, durch Förderung der Bildung. Zur Erreichung seiner Zwecke bedurfte der thatkräftige Crémieux des wissenschaftlichen Begleiters, eines jüdischen Gelehrten, der durch Kunde der arabischen Sprache und des arabischen Geistes sich dem ägyptischen Hofe verständlich machen konnte, und der andererseits auch widerum durch tiefgelehrte Kenntniß des Judenthums den dortigen Juden die für sie beabsichtigten Maßregeln zu empfehlen wußte. Der Mann war gefunden, bevor er gesucht werden mußte: Salomon Munk war da, der zu seiner wissenschaftlichen Befähigung den warmen Eifer mitbrachte, welchen die Mission verlangte.

So reiste Munk mit nach Aegypten. Blieb er auch hier wie sonst, nach seiner geräuschlosen Art, im Hintergrunde, so hat er dennoch an allen humanen Resultaten, welche dieses Unternehmen hatte, seinen vollen Antheil; die Stärkung des jüdischen Selbstbewußtseins, die Theilnahme für die Veredlung durch den Druck verkümmerter Glaubensgenossen, welche als wesentliche Ergebnisse dieser Mission gelten können, durfte sich Munk in gleich hohem Grade zuschreiben wie alle übrigen Theilnehmer. Ein Verdienst, und zwar ein nicht minder dauerndes, bleibt ihm allein, die wissenschaftliche Ausbeute, die er von dort mitbrachte. Munk fand dort bald eine Anzahl jüdisch-arabischer, namentlich karäischer Manuscripte, die für den wahren Kenner ein neues Licht auf die Entwickelungsgeschichte der hebräischen Sprachwissenschaft zu werfen geeignet waren. Er gab bald, schon 1841, über diese gefundenen unbekannten Werke Nachricht in Jost's Annalen, benutzte dieselben, wie bereits oben bemerkt, mehrfach in Beleuchtung dunkler Partieen der Geschichte der jüdischen Philosophie und Exegese. Besonders ausgiebige Kunde gab er in der 1851, im Journal asiatique wie auch in einem Sonderabdrucke, erschienenen vortrefflichen Abhand-

lung über den berühmten Grammatiker Abulwalid. Diese Abhandlung bietet fast eine volle Geschichte der Sprachwissenschaft unter den arabischen Juden mit den interessantesten Aufschlüssen aus Handschriften, und hier werden auch zum ersten Male die arabischen Schriften der alten Karäer vorgeführt und benutzt. Nach Munk's Vorgange wurden dann später noch weiter reiche Materialien herbeigebracht und zur geschichtlichen Belehrung verwendet. Das Verdienst der Anleitung gehört ihm, und er bleibt ein mustergiltiges Vorbild in seiner Behandlungsweise.

Zu den großen Vorzügen nämlich in Munk's Arbeiten gehört — abgesehen von der Gründlichkeit und Reichhaltigkeit der Forschung und Faßlichkeit der Darstellung — die große Besonnenheit nicht blos in einzelnen Combinationen und Folgerungen, sondern auch in der ganzen Schätzung der von ihm gemachten Entdeckungen. Munk hatte nicht die Sucht wirklicher oder angeblicher Entdecker, die Bedeutung ihrer Entdeckung zu überschätzen, deren Einfluß höher anzuschlagen, als er sich wirklich erweist. Er ließ sich von den durch ihn neu aufgefundenen Documenten nicht so einnehmen, daß er sich leichtgläubig ihnen gefangen gegeben und ausschweifende Ergebnisse aus ihnen gezogen hätte. Munk ließ sich weder verblenden, noch wollte er die Geltung seiner Persönlichkeit dadurch erhöhen, daß er seinen Fund mit allem Nachdrucke hervorgehoben und dessen Bedeutung möglichst hinaufgeschraubt hätte. Seine Untersuchungen und Belehrungen traten ganz schlicht und anspruchlos auf, mit einer Sauberkeit der Darstellung, die alle künstlichen Mittel verschmähte, der Unerfahrene merkte gar nicht, daß hier völlig neue Forschungen dargeboten wurden, während der Kenner von dieser großartigen Einfachheit umsomehr überwältigt wurde. In seinen Folgerungen war er eher zu vorsichtig, als daß er kühn einen Schritt gewagt hätte, für den er nicht den vollen festen Boden unter seinen Füßen hatte.

Bis dahin hatte Munk nur kleinere Arbeiten geliefert, die in Zeitschriften oder in Sammelwerken erschienen und nur durch Sonderabzüge auch in weitere betheiligte Kreise verbreitet wurden; außer den genannten Abhandlungen war nur eine größere Schrift von ihm: Palestine, description géographique, historique et archéologique 1845 in das große durch Didot herausgegebene Sammelwerk l'Univers aufgenommen, eine Schrift, die gemäß ihrem Zwecke den gelehrten Apparat nur sehr mäßig darlegen durfte, aber ihn

gewissenhaft verwendete und alle Vorzüge sonstiger Munk'scher Schriften theilt. Die größeren vorbereiteten Arbeiten über Maimonides und Gabirol konnten nicht veröffentlicht werden, nicht sowohl weil sie noch nicht die genügende Reife erlangt, als vielmehr weil es an einem hinreichenden Publicum und daher an einem Verleger für sie fehlte. Goldbarren sind kein Gegenstand des öffentlichen Verkehrs; erst in kleine Theile zerlegt, mit unedlem Metalle gelöthet und zu Münzen geprägt, gehn sie von Hand zu Hand. Bei aller Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung wendeten sich Munk's Arbeiten ausschließlich an die Kenner, und das Fach, welches er behandelte, wird im Ganzen nur von einer geringen Anzahl gepflegt, und unter diesen sind nur Wenige, welche mit den geistigen Mitteln auch die irdischen verbinden, um sich kostspielige Werke anzuschaffen. Das war ein herber Verlust für die Wissenschaft, die Sachkenner lauschten mit banger Sehnsucht nach dem Erlösungsworte, das diese größeren Werke aus ihrer Haft befreien werde. Die Anerkennung Munk's litt nicht darunter; an den kleineren Ausschnitten ward seine große wissenschaftliche Kraft ermessen, und der Umfang der Belehrung, welche man von ihm erhielt, stand fast immer im umgekehrtem Verhältnisse zu dem Umfange der Schrift, in welcher sie dargeboten war: je kleiner diese, je größer jene. Aber der Wissenschaft blieb eine berechtigte Befriedigung entzogen.

Da trat ein höchst bedauerliches Ereigniß ein, das ihm in Mitten seiner Laufbahn wie alle Lebensfreude so auch jede weitere wissenschaftliche Wirksamkeit entziehen zu wollen schien, aber gerade die Veröffentlichung seiner größeren Werke erleichterte. Jene Reise nach Aegypten, die er im Interesse der Humanität, in Liebe zu den Glaubensgenossen unternommen, legte den ersten Keim zu einem schmerzlichen Augenleiden, das die größte Schonung des schwachen Auges auferlegte, während seine Studien, die Durchforschung schwer zu entziffernder Manuscripte den ausgiebigsten Gebrauch derselben verlangten. Munk konnte sich nicht dem innern Berufe entziehen, die Ausbeute der Wissenschaft reich zu fördern, und seine schönsten Arbeiten fallen gerade in jene Periode der Leidenszeit, in die vierziger Jahre, wo der starke Geist dem schwachen Auge die ausreichende Stütze bot. Allmälig aber nahm das Leiden zu, das Licht des Auges ab, bis im J. 1851 völlige unheilbare Erblindung eintrat mitten in der Arbeit über die medicinische Schrift des Mai-

monides, die unvollendet blieb. Diese schwere Prüfung, welche über Munk hereinbrach, entzog ihn allerdings seiner amtlichen Stellung als Custos der orientalischen Handschriften, in welcher ihm Rénan folgte und hat uns um weitere reiche belehrende Mittheilungen gebracht, welche nur ein so feiner Kennerblick aus noch nicht ausgebeuteten Quellen zu entnehmen weiß. Einen minder energischen Geist hätte ein solch schweres Geschick gänzlich gebrochen; Munk jedoch trug dasselbe als Weiser und bekämpfte es als Held. Verhindert weitere Einzelforschungen zu machen und dieselben wie bisher in musterhaften kleinen Abhandlungen zu verwerthen, verwandte er seine ganze Kraft auf die größeren Werke, die weit genug vorbereitet waren, um sie mit Hülfe fremder Augen und Hände vollständig herzustellen. Der hohe geistige und sittliche Muth, der in einem solchen Vorhaben hervortrat, erhöhte die Theilnahme der Freunde für den schwergeprüften Mann; man erkannte es nun als hohe Pflicht, auch seinerseits diesen Muth aufrecht zu erhalten und der Wissenschaft Werke zu retten, welche ohne fördernde Unterstützung untergehn mußten. Das Haus Rothschild in Paris spendete die Kosten für die Herausgabe des Guide des égarés, eines monumentalen Werkes, welches uns eine für das Judenthum so tief eingreifende literarische Erscheinung nach dem Originale des Verfassers herstellt und deren philosophisches und historisches Verständniß unserer Zeit näher bringt. Herr Gustav von Eichthal förderte in Verbindung mit einigen Freunden die Vollendung der Mélanges de philosophie Juive et Arabe, in welchen außer dem Wiederabdrucke früher erschienener kleiner Abhandlungen über jüdische und arabische Philosophen der Text des Gabirol-Avicebron'schen „Lebensquells" mit Uebersetzung, Anmerkungen und historischer Abhandlung dargeboten wurde.

So wurden zwei große Denkmale Munk'scher geistiger Arbeit gerettet, die dauernd seinen Namen erhalten werden. Sie waren ausreichend, um die unter solchen erschwerenden Umständen übrigbleibende Arbeitsfähigkeit vollständig in Anspruch zu nehmen. Doch Munk begnügte sich damit nicht. Konnte er auch nicht mehr wie ehedem selbst in unausgebeutete Schachte fahren, um neue Fundgruben der Wissenschaft zu eröffnen, so hielt er sich jedoch nicht blos empfangend auf der Höhe der Zeit, sondern betheiligte sich auch thätig mit an neuen Forschungen. Die Entdeckung alter Denkmale mit Inschriften gab den phönizischen Studien einen

neuen Aufschwung. Den christlichen Bearbeitern, welche Gelehrsamkeit und Scharfsinn auf deren Entzifferung und Deutung verwendeten, fehlte es nicht selten an dem sichern semitischen Sprachgefühle, um das richtige Wortgefüge und den zu erwartenden Sinn zu ahnen; Munk hingegen brachte mit der vollen gelehrten Ausrüstung auch den jüdischen Sprachtact mit, und wie er 1848 die in Marseille aufgefundene phönicische Opfertafel erläuterte, so lieferte der Erblindete noch 1856 eine vortreffliche Deutung der Inschrift auf dem Sarge des sidonischen Königes Eschmun-Ezer.

Es ehrt den französischen Geist, daß er diesen Heldenmuth, welcher körperliche Gebrechen zu überwinden wußte, zu würdigen verstand. Munk ward die hohe Auszeichnung, im J. 1860 zum Mitgliede der Akademie erwählt zu werden. Dem Bedenken der Minorität, welche, einen Mitbewerber begünstigend, hervorhob, daß eine solche Wahl nicht erworbene Verdienste belohnen, sondern den Muth für neue Leistungen erhöhen solle, trat die Majorität mit der ehrenden Anerkennung entgegen, daß einem Manne wie Munk auch das körperliche Gebrechen die Befähigung zu neuen Leistungen wohl vermindern, aber nicht rauben könne. Die Zahl der Stimmen wurde noch durch das Gewicht der Namen verstärkt. Gerade die anerkanntesten und verdienstvollsten Mitglieder der Akademie verwendeten ihren ganzen Einfluß für Munk. Guizot eilte von seinem Landsitze herbei, um selbst seine Stimme abzugeben und sie zu Gunsten Munk's in die Wagschale zu legen. Diese Frucht der Revolution von 1789, die Unabhängigkeit der Anerkennung persönlichen Verdienstes von confessioneller Stellung, bleibt Frankreich in allen seinen Verfassungs-Irrfahrten bewahrt, so daß auch Guizot, bei dem sich der conservative Doctrinär mit dem schroffen Hugenotten verbindet, für den Juden einzutreten kein Bedenken trug.

Die Arbeiten, welche Munk seit dieser Zeit vollendete, seine ernste Betheiligung an allen in sein Gebiet einschlagenden Verhandlungen der Akademie bewiesen, wie richtig die Schätzung seiner ungebrochenen Kraft war. Und so wurde ihm, dem im Alter schon vorgerückten, erblindeten Manne im J. 1865 noch ein neues Amt, der Lehrstuhl des Hebräischen und Aramäischen am collège de France übertragen — ein Ereigniß, an sich schon bedeutend, noch bedeutender durch die begleitenden Umstände. Der

erledigte Lehrstuhl war nämlich zuerst dem durch seine vie de Jésus in Aller Munde befindlichen Rénan übertragen. Der Cäsarismus will alle andern Mächte neben sich abschwächen, sie sollen alle nur so weit sich geltend machen, als sie seinen Zwecken dienen, ihm huldigen, seinen Glanz erhöhen. Wenn er einerseits die katholische Hierarchie soweit unterstützte, als sie sich ihm gefügig zeigte, so sollte doch auch die freie Wissenschaft theils als Gegengewicht theils als Kundgebung für die civilisatorische Mission den Thron umgeben und verherrlichen. Die gründliche deutsche theologische Kritik, welche in Baur und der nach ihm benannten tübinger Schule für das Christenthum würdige Repräsentanten gefunden, hatte einen Eroberungszug nach Frankreich gemacht, und was sie dort etwa an Gediegenheit einbüßte, erhielt sie zum doppelten Ersatze durch die Klarheit und den Glanz der Darstellung und daher auch durch den allgemeineren Zutritt in alle gebildeten Classen zurück. Rénan, einer der bedeutendsten und glänzendst ausgestatteten Vertreter dieser Richtung, überhaupt von einer großen Vielseitigkeit, hatte sich bereits auch als tiefeindringender Kenner des Semitismus bewährt und gerade hier eine Lücke ergänzt, welche die deutsche tübinger Schule sehr beeinträchtigt. Der Cäsarismus fand es seinen Zwecken sehr wohl angemessen, diese Kraft sich zu verbinden, sich somit an die Spitze der Aufklärung zu stellen, durch das „Geschenk" der religiösen Freiheit die schmerzliche Einbuße der politischen in Vergessenheit zu bringen. Gehörte ja auch Rénan zu den Männern, welche nicht in consequenter Opposition sich von dem Kaiserreiche systematisch fern hielten, er nahm Missionen von ihm an, er war, wenn wir aus unsern gegenwärtigen deutschen Verhältnissen einen Ausdruck auf die französischen übertragen dürfen, national liberal, er glaubte sich der energischen Herrschaft, welche Frankreich's Bedeutung nach Außen erhöhte, anschließen zu dürfen und zu müssen, um mit ihrer Hülfe die Freiheit im Innern zu erringen. So wurde Rénan Professor des Hebräischen und Aramäischen an der höchsten Lehranstalt Frankreichs. Allein bereits seine Antrittsrede offenbarte alsbald den Zwiespalt zwischen zwei einander diametral entgegenstehenden Principien, welche nur solange zusammengehn können, als die eine geblendet und sich in Phantasien wiegend ihre unbedingten Huldigungen der andern darbringt. Rénan hatte mit seinem religiösen Freisinne Ernst gemacht, er nahm ihn als ein Recht des freien Geistes in Anspruch, dankte

nicht dafür als für eine Concession der allgebietenden Macht, der entzündliche Sinn der Jugend ward erweckt, die Parteileidenschaft regte sich. Das überschritt die Gränze, welche der Cäsarismus einer solchen Bewegung gestatten zu dürfen glaubt; sie sollte seiner Herrschaft ein Schmuck sein, sie durfte nicht ernste Anregung zum freien Denken werden. Rénan ward seines Amtes enthoben.

Wiederum zeigte sich nun, daß im Punkte der religiösen Gleichstellung die Grundsätze von 1789 zur Wahrheit geworden, und der „Erwählte des Volkes" bewies gleichfalls gern, daß er auf denselben ruhte. Der Jude Munk erhielt diese Lehrkanzel, er war sicher der Befähigteste zum Lehrer dieser Sprachen. Die Fernhaltung des theologischen Gesichtspunktes war Munk durch seine confessionelle Stellung, die er in würdiger Weise aussprach, geboten, und der vorausgegangene Vorgang schärfte diese Pflicht noch mehr ein, sich streng an den philologischen Charakter des übertragenen Amtes zu halten. Ich habe es schon früher*) ausgesprochen, daß diese Scheidung, selbst logisch nur theilweise möglich, praktisch nicht durchführbar ist; die Vermeidung des theologischen Anstoßes ist nur durch Dahingabe der selbstständigen Forschung zu erkaufen. Der Richtung Munk's, der die biblische Kritik mied, ja mit ängstlicher Scheu betrachtete, entsprach allerdings die Stellung; dem erblindeten, schon der Lebensneige sich nähernden Manne konnte nicht zugemuthet werden, seinen ganzen geistigen Erwerb wieder in Frage zu stellen, die Untersuchung immer von vorn neu zu beginnen. Wenn er länger diesem Amte vorgestanden hätte, so hätte er seine Zuhörer in den Geist der vorgetragenen Sprachen sicher und gründlich eingeführt, schwerlich aber würde die biblische Wissenschaft durch ihn gefördert worden sein. Die Probe wurde ihm erspart; nach kaum zweijährigem Wirken wurde er von dem Amte wie von dem irdischen Schauplatze abgerufen.

So ist ein großer Mensch von hinnen gegangen, der nicht blos ein reiches Wissen in sich trug und es zur Förderung zu verbreiten wußte, sondern der auch durch hohen sittlichen Muth hervorragte und mit der edelsten Bescheidenheit geschmückt war. Ein würdiger Dulder, war er wohlwollend und liebevoll gegen Jedermann, ein Weiser mit der frischen Empfänglichkeit für alle menschliche Bestrebung, mit der treusten Anhänglichkeit am Juden-

*) Diese Zeitschrift Band III S. 184 ff.

thum, das er seinem tieferen Gehalte nach zu erfassen und zu würdigen wußte.

An seinem Grabe aber möge das Vaterland, das ihn verstoßen, in sich gehn und nicht Versündigungen wiederholen, wie es gegen ihn an Wissenschaft und Judenthum begangen hat!

Die Stunde, in der ich diese Zeilen beendige, vereinigt Männer aus den verschiedensten Gauen des Vaterlandes um den Thron, damit von dort aus eine neue Einigung der Gesammtheit eingeweiht werde. Möge dieses Werk in dem Gedanken begründet werden, daß nur wahre Geistesfreiheit ein dauerndes Band festzustellen vermag!

24. Februar.

II.

Zur jüdischen Geschichte.

Von Ludwig Geiger.

Die nachfolgenden Bemerkungen sollen keine neuen Thatsachen mittheilen und keine wichtigen bisher unentdeckten Quellen unsrer Geschichte bekannt machen, sie sollen nur Berichtigungen und Zusätze sein, die ich bei eigenem Studium der von Grätz in einigen wichtigen Partieen seines Werkes (Band IX) benutzten und unbenutzten Quellen gesammelt.

1. Zur Geschichte der Juden in Regensburg.

Ich muß hier, da die Aufzählung der Ereignisse bei Grätz auf eine unbegreifliche Weise auseinandergezerrt ist, auch auf den 8. Band Rücksicht nehmen, da in demselben nicht weniger als 4 Mal (S. 60. 202.27 1. 286) von den Regensb. Juden die Rede ist, bis nach einer nochmaligen Erwähnung im 9. Band (S. 60 fg.) endlich ihre Vertreibung berichtet wird (das. S. 211 ff.), an einer Stelle in dem Reuchlin-Pfefferkornschen Streit, wo es ziemlich unmotivirt hineingepreßt wird. Diese Vertheilung des Stoffes in zwei Bände hat den Mangel, daß wir von dem Geschick der Juden in Regensburg von 1340, wo die Erzählung abbricht, bis 1450, wo sie wieder aufgenommen wird, so gut wie nichts erfahren, ob-

wohl Manches der Mittheilung werth gewesen wäre. So die Ansprüche des Bischofs „mit 30 Pfund, die der Hochstift an der Steuer der Juden zu Regensburg gebühre" (Gemeiner, Regensburgsche Chronik III, S. 13), weswegen er sich unter dem 22. May 1430 „als ein päpstlicher Curtisan" nach Rom wandte. Als ferner Sigismund gegen Ende des Hussitenkrieges 1431, wie gewöhnlich in großer Geldnoth sich befand, nahm er den ihm gemachten Vorschlag begierig auf, „von der Reichsritterschaft und andern Gutsbesitzern, die den Juden verschuldet waren, eine ergiebige Steuer zu erheben und dieselben von aller Zahlungsverbindlichkeit an ihre Gläubiger frei und los zu sagen."*) Als indeß die Juden einer Vorladung nach Nürnberg, wo ihnen derartige Vorschläge gemacht werden sollten, nicht nachkamen, wurde „durch ein Hofgerichtsurtheil die Jüdischheit demnach gebannt" und der Bischof Conrad damit beauftragt „der Jüdischheit in seiner Stift, die sich nicht ausweisen konnte, daß sie unter Fürsten, Herren, Städten und Märkten saßen, des Reiches Acht und obersten Bann zu verkünden."**) Indessen scheint es dazu nicht gekommen zu sein und eine kleine Abfindungssumme unter der Hand wird wohl genügt haben den mächtigen Zorn des heiligen römischen Reiches und seines Oberhauptes zu beschwichtigen. Im Gegentheil traf später (1434) des Reiches Acht den Herzog Ludwig***), der sich, obwohl ein Feind der Juden, doch derselben, wenn auch natürlich nur aus Eigennutz und Geldgier gegen den Kaiser annahm. Die Nichterwähnung dieser Achterklärung macht es in der Darstellung von Grätz (VIII, 272) ganz unklar, auf welches Recht denn der Kaiser seine Ansprüche in Bezug auf die Juden gestützt habe. In dieselbe Darstellung haben sich auch noch einige andere Ungenauigkeiten eingeschlichen. Im Jahre 1435 hatten nämlich Ulrich Kamerauer und Alban Glosner†) an den Herzog Ludwig Schuldforderungen von je 2000 Gulden, und da sie von dem Herzog kein Geld erhalten konnten, so wurde der Rath der Stadt angewiesen, den beiden Genannten behülflich zu sein, die Rechte des Herzog Ludwig an den Juden nun ihrer-

*) a. a. O. S. 24.
**) daf.
***) a. a. O. S. 42.
†) a. a. O. S. 66 fg. u. Noten 140 u. 141.

seits zu erlangen. Der Rath machte aber nicht (wie Grätz behauptet S. 273) eigene Ansprüche auf die Juden, sondern suchte sie gegen unberechtigte Forderungen Anderer, wie es ausdrücklich heißt „als Bürger der Stadt" zu schützen; ebensowenig läßt sich in den von Gr. angeführten Stellen eine Spur von jetzigen Ansprüchen des Bischofs nachweisen. Auch den Bericht über die Regelung dieser verschiedenen Ansprüche vermissen wir bei Gr. Kamerauer nämlich, der über den Widerstand erzürnt war, den die Stadt ihm entgegensetzte, wandte sich an das Baseler Koncil, das „Promotorialien zu Gunsten des Kaisers" erließ d. h. wohl derer, denen das Hofgericht das Recht gegeben hatte, in seine resp. des Herzog Ludwigs Ansprüche einzutreten.*) Alle diese, von Grätz in großer Verwirrung erzählten Streitigkeiten, die sich im Jahre 1435, also während der Regierungszeit Sigismunds, zutrugen, werden aber dadurch noch um so unverständlicher, als sie in die Reg. Friedrich III., also zwei Jahrzehnte später, gesetzt werden!! Die Entscheidung dieser Streitigkeiten zwischen Herzog Ludwig und dem Kaiser, die durch den König von Böhmen vermittelt wurde im J. 1463 und darin bestand, daß „die Juden 8000 fl. als Ehrung und gewöhnliches Geschenk zu zahlen verbindlich gemacht wurden, der Kaiser aber dem Herzog die Hälfte dieser Summe für die Mühe der Erhebung überlassen solle" (Gem. III, 382), ist bei Grätz unerwähnt geblieben. Auch hätte schließlich mitgetheilt werden können, wie die Zahlung an den Kaiser zwar geleistet wurde, die Judengemeine sich aber kräftig weigerte, dieselbe Summe dem Herzog zu geben und von dem Rathe der Stadt in diesem Widerstand völlig unterstützt wurde. Eine solche Unterstützung, von der wir freilich im ersteren Falle nicht mit Sicherheit behaupten können, ob sie eine Folge reiner Humanität oder feindlicher Gesinnung gegen den Herzog war, wurde ihnen auch bei einer andern Gelegenheit zu Theil, als ein getaufter Jude, von dem Bischof unterstützt, sein Kind von der Judengemeine herausverlangte und die Verweigerung desselben mit Billigung des Rathes erfolgte (Gem. a. a. O. 385).

Auch tritt bei dieser Darstellung ein, wie ich glaube, unhistorisches und durchaus nicht zu billigendes Verfahren deutlich hervor. Während sich freilich in der angeführten Stelle von Ge-

*) Bulle sacrosanctae generalis synodi bei Gem. III, 67 Note 142.

meiners Chronik*) die Juden rühmen, daß „niemand beiderley Geschlechts, so alt der sey, gedenkt, daß je ein Jud hingerichtet worden sey," thun sie dies eben nur in der Befürchtung, daß dieß jetzt geschehen sollte und im Hinweis darauf, daß wenn es geschähe, dies „ihre Vertilgung sein werde", „denn", so lautet ihre Klage „man hat gerne zu uns geheurathet; dieß geschieht dann nimmermehr, sollte ihnen öffentlich Unehre und Schmach angethan werden." Und diese Befürchtung scheint eine nur allzugerechtfertigte zu sein, „denn", erzählt die Chronik**), „es lagen eben damals mehrere Christenfrauen und Judenmänner, die mit einander Werke der Unlauterkeit verübt hatten, in der Fronveste. Ihrer wartete eine harte Strafe!***)

Abgesehen aber von einzelnen Uebertreibungen, wie (VIII. S. 196) „der Herzog mußte sich mit einer Art Brandschatzung begnügen", während in Wirklichkeit (Gem. III, S. 182) er auf die Sicherung seiner Einkünfte bedacht mit den Juden von Regensburg wegen des von ihnen zu bezahlenden Schutzgeldes einen Vertrag von 8 Jahren schloß, und Gr. S. 202 „daß christliche Geburtshelferinnen bei Leibe nicht jüdischen Frauen beistehen sollten, auch nicht in Todesnöthen," während die angeführte Stelle bei Gem. 207 diesen Zusatz nicht kennt und nur von gewöhnlichen Fällen spricht, sind auch wichtige Verordnungen und Ereignisse im späteren Verlaufe der Geschichte ganz mit Stillschweigen übergangen. Das mag daher kommen, weil, um ein Gesammtbild der Lage der Juden zu liefern, wie Grätz thut, dem chronologischen Gang der Ereignisse vielfach Zwang angethan und Manches, was sich nicht in den Rahmen des beabsichtigten Bildes fügen will, zurückgelassen

*) III, 332. Grätz VIII, 272 n. 1.

**) Gem. a. a. O.

***) Dabei will ich eines ergötzlichen Irrthumes erwähnen, der Gemeiner an dieser Stelle begegnet ist — ich habe ihn bei Grätz nicht erwähnt gefunden —, der aus 2 Stellen lateinischer Urkunden, der einen, wo es von den Regensburger Juden heißt, daß sie reliquorum in natione Germanica Judaeorum veluti doctores et patres evaserint (III, 617 Note 1249) und einer andern: Diversis ex partibus nostram adeunt urbem (sc. Judaei) et quasi ad gymnasium quoddam cottidie videntur accedere (III, 569 N. 1136) zu schließen sich berechtigt glaubt, daß in Regensburg sich eine hohe jüdische Schule befunden habe und sich höchlichst erstaunt, daß darüber Ostrofrankus, Wolf, Aretin u. a. schweigen.

werden muß. So erließ — auf Anrathen Bischofs Heinrich, der seinen christlichen Eifer besonders rein zeigen wollte — der Rath im J. 1466 eine Verordnung, welche den Juden untersagte, „Kelche, Meßbecher, Sakramentsbüchsen, und andere Kirchengeräthschaften sich zum Unterpfand bestellen zu lassen und Geld darauf zu leihen"*), nachdem vorher (1463) einige „Krämer und Lebzelter, die an einem Sonntag, an welchem der Juden Fastnacht eingefallen war, in der Judenstadt feil gehabt hatten", mit Noth der Gefängnißstrafe entgangen waren.

Wichtiger aber für das Verhältniß der Juden und ihre so überaus mannigfaltigen Schicksale in Regensburg ist eine Episode, die bei Gr. unberücksichtigt geblieben ist und so gut wie das schändliche Intriguenspiel Hans Vayols eine Darlegung verdient hätte. Ich theile sie daher als nothwendige Ergänzung hier etwas ausführlicher mit.**)

Im Jahre 1470 kam unter andern Juden, die aus Furcht vor drohenden Gefahren zum Christenthum überzutreten sich beeilten***), ein Vorsänger Kalman zu dem Weihbischof mit demselben Wunsche. Um seinen Wunsch recht aufrichtig erscheinen zu lassen, theilte er verschiedene Heimlichkeiten der Juden mit, zeigte sich aber selbst so heimlich, daß man ihm nachspürte und fand, daß er „die Judenschule zu besuchen fortfahre." Nachdem er das eine Zeit lang im Geheimen gethan, entfernte er sich ganz offen aus dem Hause des Propstes, von dem er Unterricht in der christlichen Religion empfangen hatte und lebte mit den Juden. Vor das Propstgericht mit Bewilligung des Herzogs Ludwig gezogen, gestand er offen ein, daß er die Absicht gehabt habe, Christ zu werden, aber von den Juden so in seine Rückkehr gedrungen worden wäre, daß er nicht länger widerstehen konnte. Wegen dieses Verbrechens und namentlich wegen einer Aeußerung, die er beim ersten Verhör „unter der Marter und ungemartert" gethan hatte: „und wenn er ein Christ werden müßte, so würde er es nicht länger

*) a. a. O. S. 414.

**) Ich glaube ausdrücklich bemerken zu müssen, daß meine Darstellung sich nur auf die getreuen aus Regensburger Archiven und Registraturen geschöpften Mittheilungen bei Gemeiner (hier III, 456—459) stützt.

***) Diese Mittheilung setzt Grätz VIII, 196 fälschlich ins Jahr 1450. Sein Citat n. 2 ist ganz falsch, es muß heißen: Gem. S. 456.

sein, als bis er wieder auf freyen Fuß gestellt würde", wurde der Jude Kalman dem „freien Mann" übergeben und ertränkt.*)

Diese Vorspiele zum letzten Akte des grausigen Dramas, der Judenvertreibung aus Regensburg, sind nicht ohne Bedeutung, und so mag hier auch eine Rathsverordnung Platz finden, die ein völlig anderes Verhältniß des Rathes zur Judenschaft als früher erkennen läßt. Während des Reichstags 1471 wurde ihnen bekannt gemacht**) „daß man am Tage die Thore ihres Stadtquartiers bis auf zwei vertarraßt und geschlossen halten solle, damit durch ihre Gemeine kein Rumor veranlaßt werde. Einem von ihnen, der sich aber jeder Zeit dem Kämmrer zu erkennen geben mußte, wurde gestattet hinauszugehn und die Bedürfnisse zu besorgen, alle übrigen, denen nicht zur Wache angesagt war,***) war strenge geboten, zu Hause zu bleiben.

Die folgenden Schicksale sind so mannigfaltig und verwickelt und die, wenn auch sehr ausführliche Darstellung Gr.'s bedarf so sehr der Ergänzung und Berichtigung, daß dieß einer eingehenderen Arbeit und Untersuchung überlassen werden muß. Die Geschichte der Juden in Regensburg ist namentlich darum so merkwürdig, daß sie zu Zeiten nicht weniger als vier Herren über sich hatten, d. h. vier verschiedene stets geldleere Cassen auf ihre Beutel Ansprüche erhoben. Die Stadt, die sie bei vielen Gelegenheiten mit viel Kraft gegen ungebührliche Eingriffe in ihre Rechte in Schutz nahm, erhielt von ihnen als Bürgern jährliche Steuern, wovon einen Theil der Weihbischof beanspruchte und erhielt, der manchmal seinerseits noch gerne etwas Besonderes erlangen zu können meinte, was ihm jedoch selten glückte; der Herzog von Landshut datirte sein Recht auf sie von der Zeit, da er durch die Zahlung von 46000 Gulden an Ludwig den Baier, sie von der Reichspfandschaft enthoben und zu der seinigen gemacht habe. Das Recht wollte der Kaiser als Reichsoberhaupt nie anerkennen, und seine steten Fehden mit dem

*) Einen Bericht, der das letzte Schicksal etwas anders darstellt (Gem. a. a. O.), kann ich hier übergehn.

**) a. a. O. S. 478.

***) Ich glaube nicht, daß dieser Ausdruck hier wie im J. 1462 (Gem. III, 361. Gr. VIII, 272 n. 3) bedeutet, daß die Juden die Stadtwachen mit bezogen, hier soll es wohl nur soviel ausdrücken, daß sie verpflichtet waren, an ihren eigenen Thoren Wache zu halten, wie dies dann auch in der Chronik des Weiteren ausgeführt ist.

Herzog mögen wohl auch nicht wenig beigetragen haben, ihn dafür zu bestimmen; er schrieb den „goldenen Opferpfenning" und den „gemeinen Pfenning" auch stets für die Juden in Regensburg aus. Merkwürdigerweise erhielt er ihn auch meistens, wie denn überhaupt die Juden R.'s am liebsten sich dem Kaiser anvertrauten, von dem sie doch nach den damaligen Verhältnissen des Reichs am wenigsten Schutz erwarten durften; erst, wenn sie hier verlassen waren, sich an den Herzog wandten, bei dem seine pekuniären Verhältnisse allein das Maß der Geneigtheit gegen die Juden entschieden; als drittes kam erst der Rath der Stadt, an den Bischof haben sie sich freilich nur zur Wahrung ihrer Rechte gewandt. Allein trotz dieser großen Schwierigkeiten der äußeren Lage, der nur Zähigkeit und Sammeln aller Kräfte Widerstand zu leisten im Stande gewesen wäre, sehen wir die Juden, sowie der Feind ihnen nicht im Nacken sitzt, in Parteiungen zerklüftet. Ich will diesen Punkt — den Grätz außer Acht läßt — mit einer merkwürdigen Urkunde, um andere unwichtigere zu übergehen, etwas näher beleuchten. Nach dem oben geschilderten Verhältnisse der Herschaftrechte auf die Juden, hatten sich unter diesen selbst zwei Parteien gebildet (1497), deren eine es mehr mit dem Herzog, die andere mehr mit dem Rathe der Stadt hielt. Es kam zu offenen Streitigkeiten und Reibungen, die eine (vielleicht zu deren Dämpfung erlassene) Verordnung des jüdischen Gemeinderaths noch steigerte. Von dem Streite selbst und dessen weiterem Verlaufe und schließlicher Regelung haben wir keine Nachricht, nur die Verordnung ist uns geblieben.*) Nach einer langen Einleitung und Aufzählung einer Reihe von Namen zuerst der Gesetzten (d. h. wohl der Mitglieder des Vorstandes selbst) und der übrigen Sitzer (ohne Zweifel der Gemeindeglieder, die es mit dem Vorstand hielten) giebt sie als ihren Zweck folgendes an, das wohl als Stylprobe genügen dürfte: „Wir die obgemelt seyn der gemein Jüdischheit, die da seyn gesetzt, wir haben gesehn, daß Unrath und einbrüchlich Aufruhr entstehen, darum haben wir verordnet gemein Jüdischheit mit samt andern Sitzern der Juden-

*) Mitgetheilt bei Gem. IV, 11—14 in der Note 10. Sie ist in einem elenden Jargon geschrieben, der das Verständniß sehr erschwert und viel zu lang, um hier ganz mitgetheilt zu werden. Die Darstellung, die der Mittheilung dieser Urkunde bei Gem. vorangeht, ist indeß so verworren, daß man sich von dem eigentlichen Objekt des Streites und den streitenden Parteien kein klares Bild machen kann.

gassen die obgemeldt gemacht Ordnung, nachdem sie haben mit uns einig seyn worden (sic!) und verwilligt Ordnung zu machen auf ihre Einigung, haben wir von gem. Jüd. die Ordnung gemacht und habens genommen auf uns, auf unsers Herrgotts Gewissen und auf gem. Jüd. Gewissen on alle List und on alle Gevärde, auch niemand fürzutragen mit Gunst, sondern stetiglich zu halten zu handhaben die Ordnung, daß sie gehalten sollen werden." u. s. w. Der Schulklopfer (bei dem nicht recht klar wird, ob er die oberste richterliche Behörde, wie Gemeiner ihn auffaßt, oder die untere Exekutivgewalt ist, wie es mir wahrscheinlicher vorkommt) soll nun das Recht ausführen. Drei Fälle werden ausdrücklich hervorgehoben.

1. Wer einem Juden droht, kommt in den Bann; nur Buße während drei Tage befreit ihn davon. Büßt er nicht, so ergeht es ihm noch schlimmer „nach Gutdünken der Sach." Wer „an dem Bann fälscht", soll gleich dem wirklich Gebannten sein.

2. Wer einen J. mit einer Waffe angreift, ohne ihn zu verletzen, soll untauglich sein zu Zeugniß und Eid, der Schulklopfer „soll ihn heißen ein Böswicht, bis er kommt zu der gem. Jüd. und begehrt Buß". Thut er das nicht, so trifft ihn härtere Strafe.

3. Verletzt er ihn, so trifft ihn der Bann, wobei die schöne Bestimmung „der geschlagen worden ist, soll nit Recht darüber sprechen". In die 2. Kategorie wird dann nachträglich noch der versetzt, der einen Juden verräth und nach nochmaliger Aufzählung des Gemeinderaths und einem Schluß, der an stylistischer Kunst der Einleitung nichts nachgiebt, folgen die Unterschriften: A. Anschel und R. Davidt.

2. Luther und die Juden.

Briefe und vertrauliche Aeußerungen großer Männer beleuchten deren Geist und Charakter mit hellem Schein. Sie lassen uns schauen, wie ihre Werke aus dem Geiste geboren werden, wie deren Ideen sich allmählig entwickeln, festigen, kräftigen. In den Briefen Luthers sehen wir den großen Reformator aus dem befangenen Augustinermönche sich entpuppen, die großen Gedanken, die in der Zeit liegen, erfassen, mit ihrem Ergreifen zu größerer Kühnheit erheben, endlich zu der Stufe gelangen, auf die wir ihm so gern folgen. Diese Briefe geben auch wichtige Aeußerungen über die

Juden, die bei Grätz ungern vermißt werden. Ich versuche sie daher hier nachzutragen und zusammenzustellen*).

Es liegt in der Natur der Sache, daß Luthern das Judenthum nur als eine unvollkommene Vorstufe der „Religion" erscheint, oder als Unglaube gegeißelt und die Harthörigkeit und Verstocktheit der Juden beklagt wird. „Kunnt doch Christus selbs mit allen Aposteln seine Juden nicht überreden"**), ruft er klagend aus, tröstet sich aber mit dem Gedanken, daß die Strafe für diese Verstocktheit nicht ausbleiben, das Reich, das ihm genommen ist, dem Volke gegeben wird, das seine Früchte genießt (I, 487) und „die Benedeyung wird fern gnug von ihn kommen." II, 163. Schon im J. 1510 hatte er, von Spalatin aufgefordert, ein Urtheil über den Reuchlinischen Streit abzugeben, sich gegen die Kölner ausgesprochen, aber in einer, wie mir scheint, sehr sophistischen und für die Juden wenig schmeichelhaften Weise: Hoc tandem percludo cum per omnes prophetas praedictum sit, Judaeos Deum et regem suum Christum madedicturos et blasphematuros et qui hoc non legit vel intelligit, fateor nondum eum vidisse theologiam. Ideoque praesumo Colonienses non posse Scripturam solvere quia sic oportet fieri et Scripturam impleri. Et si tentaverint Judaeos a blasphemiis purgare hoc facient, ut Scriptura et Deus mendax appareat." (I, S. 8). Indeß war er ein aufrichtiger Anhänger Reuchlins***) und stellte sich damit keineswegs auf die Seite derer, die das gottverruchte Volk gern vertilgt und ausgerottet sehen wollten. Aber mehr dürfen wir von seiner Gesinnung aus jener Zeit, da uns andere Aeußerungen über die Juden fehlen, wohl schwerlich behaupten. In den späteren Jahren finden wir, nach einer Erklärung über seine Bibelauffassung, daß er sich vor allem um die Bedeutung der Buchstaben und Worte kümmere, weniger um Grammatik und Prosodie — haud sperantes, futuros nos oratores apud Judaeos, fügt er hinzu (I, S. 168) — ein sehr interessantes Schreiben an einen getauften Juden Bernhard aus d. J. 1523. Nach einer Einleitung, in der er ausführt, wie die Bekehrung eines

*) Ich citire dieselben nach de Wette: Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken. Berlin, Reimer, 6 Bände.

**) de Wette II, 220.

***) Er verfehlt nicht, nach einer bei ihm sehr oft angewendeten Weise den Brief zu schließen, bei vielen Briefen aus dieser Zeit sich des Ausdruckes zu bedienen: Vale et ora pro me et oremus pro Capnione.

Juden bei beiden Religionsparteien verrufen sei, indem die Juden behaupten, nur ein begangenes Verbrechen könne zum Abfall von der väterlichen Religion verleiten, und die Chr. verneinen, daß ein Bekehrter wirklich die neue Religion mit voller Gläubigkeit umfassen könne, erzählt er eine Geschichte zur Bekräftigung dieser Behauptung, und zeigt, daß der Grund der seltenen Aufrichtigkeit von Judenbekehrungen in der falschen Art zu suchen sei, wie die katholischen Geistlichen dieselbe bewerkstelligen. Jetzt aber, meint L., seit das Licht des neuen Evangeliums leuchte, werde der Ueberrest des Samens Abrahams in Wahrheit zu Christus bekehrt werden. Zu Bernhards u. a. Stärkung und Befestigung im wahren Glauben überschickt L. ihm sein Buch: daß Jesus Christus ein geborener Jude sey. Auch später noch kommt Luther öfter auf dieses Thema der Judenbekehrung zurück. Auf eine Anfrage des Heinrich Genesius, Pfarrers zu Ichtershausen 1530 (de W. IV, S. 81) schreibt er die Gebräuche bei der vorzunehmenden Taufe einer Jüdin vor, legt ihm aber ausdrücklich ans Herz darauf zu achten, daß es nicht etwa ein heuchlerisches Begehren, sondern ein wahres Durchdrungensein vom Glauben sein solle, mit der man die Taufe zu empfangen habe. Dem Pfarrer Ambrosius Moibanus in Breslau erwidert er auf eine vorhergegangene Anfrage, daß getaufte Juden ihren Frauen, die wahrscheinlich nicht auch das Christenthum anzunehmen gesonnen waren, den Scheidebrief nicht etwa in der von den Juden vorgeschriebenen Form ausfertigen sollten, „damit sie nicht etwa Rechte gegen uns zu haben glauben", sondern in der von der christlichen Obrigkeit gebilligten, und fügt zum Schluß die Warnung hinzu: Tantum vide, ne ficti fiant Christiani (V, 180.)

Es ist natürlich, daß bei dem ungeheuren Einflusse, den Luther auf seine Zeitgenossen übte, von allen Seiten Anfragen über wichtige und unwichtige Dinge bei ihm einliefen und sein bloßes Wort, seine Meinung, sein Bedenken eine Streitsache schlichtete. Rührend ist es anzusehen, wie von den fernsten Gegenden Deutschlands von jeder Gemeinde, die die neue Lehre empfängt, Gesuche einlaufen um Pfarrer, und L. einem jeden aufs gewissenhafteste nachkommt und nur schließlich sich beklagt, daß man jetzt in Wittenberg junge Pfarrer vergeblich suchen würde. Auch über Duldung und Stellung der Juden liefen häufig Anfragen bei ihm ein, und traurig genug ist, berichten zu müssen, daß seine Stimme, die berufen gewesen wäre, Fürsten und Herren günstig zu stimmen, sich meist auf die

entgegengesetzte Seite neigte. Doch finden sich darunter auch einzelne Lichtblicke. Er betont es aufs schärfste, daß die Juden, so oft sie unter fremden Völkern wohnten, sich auch deren Gesetzen und Sitten anbequemt hätten. Die wären zu verachten, die sie jetzt unter die mosaischen Gesetze zwingen wollten II, 489. Bald ändert sich das. In einem Sendschreiben über das Dulden des Klosterlebens 1539 spricht er sich gegen das katholische Mönchswesen aus und entkräftet ein gegen diese Ansicht geltend gemachtes Bedenken: Duldet man doch die Juden, so Gott lästern und unsern Herrn Christum? mit folgenden Worten, die mir der Mittheilung werth scheinen (IV, 94): „Man duldet die Juden nicht, als hätten sie Recht dazu, auch läßt man sie nit öffentlich lästern, auch sind sie nit von unserm corpore ecclesiastico aut civili sed captivi. Ein Fürst muß wohl einen Schalk im Kerker lassen fluchen und lästern, wer kann das wehren? Aber unsre Munch wollen de utroque corpore seyn und öffentlich als mit Recht lästern. Wollen sie aber wie die Juden seyn, nicht Christen heißen und Kaisers Glieder, sondern sich lassen Christus und Kaisers Feinde nennen, wie die Juden; wohlan, so wollens wir auch leiden, daß sie in ihren Synagogen, wie die Juden, verschlossen lästern, so lang sie wollen." An Justus Jonas, der ihn vielleicht ermahnt hatte aus irgend welchem Grunde sich nicht zu tief mit den Juden einzulassen und ihnen nicht zu heftig entgegenzutreten,*) schreibt er: „Hactenus in Judaeorum me mersi furias, postquam tu quiescendum esse consuluisti, dum aliam viam tentaretis (welchen?) nec adhuc emersi (V, 517). Ueber das 2. Buch, das ich bei Grätz nicht erwähnt gefunden, „wider die Sabbather" findet sich nur eine kurze, gelegentliche Bemerkung (V, 548.)

Wichtiger aber ist sein Wort da, wo er wünschte, daß ihm praktisch Folge gegeben werde. So läßt er sich in seinen letzten Jahren, wo überhaupt durch die mannigfache Verbitterung und Vergällung des eignen Lebens, sein großer Blick getrübt war, gegen die evangelischen Brüder im Venetianischen zu der Aeußerung hinreißen (1543): Mundus, Turca, Judaeus, Papa, furunt blasphemando nomen Domini, vastando regnum ejus, ridendo voluntatem ejus u. s. w. (V, 606.) Sehr ungern sah er es, daß die Juden

*) 1542 vor der Vollendung des Buchs: Wider die Juden und ihre Lügen.

auf den Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg einen, wie es scheint, bedeutenden und zwar nicht sehr günstigen Einfluß ausübten. Im J. 1544 schreibt er an einen Freund: Judaei perditi regnant apud Marchionem propter pecuniam. Recipiuntur etiam Pragae a Ferdinando eadem causa. (vgl. Grätz IX, 329.) Er täuscht sich nicht über ihre Wichtigkeit und beklagt dies bitter: Hic fructus est centaurorum, quos credo ultimos esclesiae hostes fore simul nocentissimos, qui ipsa sunt avaritia avariores et insaturabiliores, inferno ipso"; und darum wünscht er ihre gänzliche Vertilgung durch den bald erscheinenden Christus (V, 628 f.). Auch an den Kurfürsten selbst wandte er sich im folgenden Jahre. Er wünscht ihm und seinen Söhnen festen Glauben, davon sie sich nicht durch der Juden Tücke abwendig lassen möchten, freut sich über den Propst, der so heftig auf die Juden ist, und schreibt sich in Bezug auf diese Gesinnung nicht wenig eigenes Verdienst zu. Er warnt den Kurf. vor der „Alchymey", die die Juden treiben und wegen derer der Kurf. sich ihnen zuneigte und schließt: „Summa, Ew. Kur-Fürstliche Gnaden halten mich nicht für einen Feind. Aber ich kann das nicht glauben, daß E. K. F. G. glauben kann, nämlich daß E. K. F. G. mit Treue meinen und die Alchymisten gewißlich mit E. K. F. G. spielen, daß sie alles und E. K. F. G. das Nichte gewinnen." (V, 725.)

Andere wichtige Verhältnisse beziehen sich auf die Juden im Mansfeldischen, die sich aus seinem letzten Lebensjahre in Briefen an seine Frau von einer Reise nach Eisleben ergeben. In der Nähe von Eisleben erkältete er sich, theilt dies seiner Ketha in scherzhaftem Tone mit und fügt hinzu: „Aber wenn Du wärest da gewesen, so hättest Du gesagt, es wäre der Juden oder ihres Gottes Schuld gewest. Dann wir mußten durch ein Dorf hart fur Eisleben, da viele Juden inne wohnten, vielleicht haben sie mich so hart angeblasen. So sind hier in der Stadt Eisleben itzt uber 50 Juden wohnhaftig ..... Wenn die Hauptsachen geschlichtet sind (wir können sie hier, als hier nur nebensächlich übergehn) so muß ich mich dran legen die Juden zu vertreiben. Graf Albrecht (von Mansfeld) ist ihnen feind und hat sie schon preisgegeben .... wills Gott, ich will auf der Kanzel Graf Albrecht helfen und sie auch preisgeben". (V, 785.) Aber die Sache scheint nicht so leicht gegangen zu sein, denn die Gräfin Mansfeld

galt als der Juden Schützerin. Die Juden scheinen damals in dieser Gegend sehr zahlreich sich aufgehalten zu haben, denn Luther meint in einem späteren Briefe „die halbe und die ganze Welt müsse itzt ledig sein von allen Teufeln"; sie hätten sich alle hier zusammengefunden „umb seinetwillen". Seine frühere Angabe verbessert er dahin, daß in einem Hause von Eisleben 50 Juden zusammenwohnten, (?) und in der Nähe in Rißdorf nicht weniger als 400 sich aufhielten. Das solle ihn aber Alles nicht stören. Wenn auch bisjetzt noch niemand ihnen etwas thun wollte, so habe er seine Meinung so gröblich hören lassen, daß es wohl helfen solle.

Möglich, daß zu diesen erbitterten Aeußerungen Luther außer durch seinen kirchlichen Eifer, noch durch persönliche trübe Erfahrungen getrieben wurde. Ein polnischer Jude, schreibt er im J. 1524 (II, 616) ist hier durch 2000 Goldgulden gedungen, mich durch Gift umzubringen. Einstweilen wagte er es noch nicht. Später wurden sie (hier redet L. plötzlich von mehreren), die hier doch Nachstellungen versuchten, verhaftet, bald aber, da sie nicht angeben wollten, von wem sie geschickt seien und Luther verbot, sie zu foltern, entlassen. (II, 625.)

Kleinere Andeutungen*) außer Acht lassend, will ich noch einen Brief erwähnen, der vielleicht eine willkommene Ergänzung zu Grätz IX, 55 bietet. Es ist ein an Josfel Rosheim gerichtetes Schreiben vom 5. Nov. 1537. „Dem Fürsichtigen Josel, Juden zu Rosheim, meinem guten Freunde." J. hatte sich an L. — mit welcher Bitte ist nicht recht klar — zur Verwendung bei dem Kurfürsten gewandt. Darauf folgt diese Antwort, von der wir, da sie wohl ganz unbekannt sein dürfte, das wichtigste mittheilen. (de W. Bd. V, S. 78 — 80.) „Ich wollt wohl gern gegen meinen gnädigsten Herrn fur Euch handeln, beyde mit Worten und Schriften, wie denn auch meine Schrift**) der ganzen Jüdischheit gar viel gedienet hat; aber dieweil die euren solchs meines Dienstes so schändlich mißbrauchen und solche Dinge fürnehmen, die uns

*) Zerstreute Bemerkungen über hebräische Sprache, Bibelerklärung u. a. würden zu weit führen.

**) Soll damit etwa die in dem Briefe an den getauften Juden Bernhard erwähnte gemeint seyn? (o. S. 25.)

Christen von ihnen nicht zu leiden sind, haben sie selbs damit mir genommen alle Forderungen, die ich sonst hätte bei Fürsten und Herren können thun". Dann kommt er auf die Irrthümer der Juden zu sprechen, wie es eigentlich ganz sonderbar wäre, daß sie von den Christen zu ihrem natürlichen Herrn und Könige getrieben werden sollen, ein Lieblingsthema, bei dem er lange und ausführlich verweilt. „Denn ich habe eure Rabbinos auch gelesen,*) und wäre es (etwas) darinnen, so wäre ich so hörnern und steinern nicht, es hätte mich auch bewogen. Aber sie können nichts mehr, denn schreyn: Es sei ein gekreuzigter verdampter Jude." Darauf folgt denn eine Anklage, daß die Juden alle ihre Propheten und Heiligen (!) so behandelt hätten, einige Anführungen aus Daniel u. s. w. und schließt: „Solches wollet von mir freundlich annehmen auch zu Eurer Vermahnung. Denn ich umb des gekreuzigten Juden willen, den mir niemand nehmen soll, euch Juden allen gern das Beste thun wollte, ausgenommen, daß ihr meiner Gunst nicht zu eurer Verstockung gebrauchen wollet . . . . Darumb möget Ihr Eure Briefe an meinen gnädigsten Herrn durch andere fur bringen".

Göttingen, 24. Dec. 1866.

III.

Die Sprüche des Sextius.

Von Rabbiner Sänger in Mergentheim.

Der Name des Verfassers der unter diesem Titel cursirenden Spruchsammlung lautet verschieden: Sextius, Sextus u. Xistus. Der Ursprung dieses Aggregats von 429 unzusammenhängenden Sentenzen ist in tiefes Dunkel gehüllt, indem uns geschichtliche Nachrichten sowohl über die Zeit ihrer Abfassung, als auch über den Autor selber völlig im Stiche lassen.

Bevor wir selbst die Untersuchung anstellen, ist es nöthig,

*) Wirklich? Sonst steht es nämlich mit der hebräischen Sprachkenntniß nicht sonderlich, und oft wird ein ihm überschicktes hebräisches Buch an Freunde zur Erklärung überwiesen. II, 612 (Libellus . . . excedit vires meas) 616. 625. V. S. 90.

über das geschichtliche Auftauchen derselben und die Meinungen, die darüber bis auf die jüngste Gegenwart im Schwunge sind, kurz zu referiren. Es geschieht dieses an der Hand von Programmen, welche Prof. M. Ott aus Rottweil in den J. 1861—63 in verdienstlicher Weise veröffentlicht hat.

Die Sprüche des Sextius sind ursprünglich in griechischer Sprache abgefaßt worden; sie haben sich aber mit Ausnahme von einzelnen Fragmenten des Originals nur in einer lateinischen Uebersetzung des Rufin von Aquileja erhalten. Nach einigen Stellen bei Origenes waren diese Sprüche schon vor der Rufinischen Uebersetzung unter den Christen griechischer Zunge ziemlich bekannt. Zu ihrer ausgedehnteren Verbreitung trug aber erst Rufinus bei, der seine Uebersetzung auf den Wunsch einer zum Christenthum bekehrten Schwester anfertigte, die ihn um eine passende Lectüre anging. In der Vorrede zu seiner Uebersetzung rühmt R. diese Sprüche als gedankenreich, kräftig, bündig und geeignet, ihr zu einem geistigen Anulus zu dienen. Ueberdieß spricht er noch die Ansicht aus, daß dieß derselbe Sextius sei, welcher in der Stadt Rom als Bischof und Märtyrer verehrt werde. Die vermeintliche Auctorität des Papstes erhöhte insbesondere das Ansehen dieser unter dem Titel Anulus oder Enchiridion in Umlauf gekommenen Sprüche, welche wegen ihrer Aufrechthaltung der unbedingten menschlichen Freiheit in den pelagianischen Kreisen ganz besonderen Beifall fanden. Obwohl die Sixtinische Urheberschaft bei der christlichen Kirche schon von Hieronymus an auf Widerstreit stieß, so wurde das Enchiridion dennoch während des Mittelalters viel gelesen und seit der Erfindung der Buchdruckerkunst wiederholt gedruckt. Das sechzehnte Jahrhundert allein weist drei Ausgaben auf; das siebenzehnte eine von Gale (Amstel. 1688), das achtzehnte die von Siber (Lipsiae 1725). Im J. 1842 erschien die letzte Ausgabe der lat. Uebersetzung zu Paris von dem französischen Gelehrten Lasteyrie: Sentences de Sextius und im J. 1858 zu Leipzig eine syrische Uebersetzung in P. Lagardii Analecta Syriaca. B. G. Teubner.

Was nun die schwierige Frage nach der eigentlichen Auctorschaft unserer Spruchsammlung betrifft, so wurde dieselbe bisher entweder auf einen heidnischen Philosophen Sextius (es gab deren nach Stellen bei Seneca und Suetonius mehrere mit diesem Namen) oder auf die Päpste Sixtus I. oder II. zurückgeführt. Der erste Herausgeber (Fani 1402) wie später Gale halten das Enchiridion

im Einklange mit älteren Kirchenlehrern entschieden für das Werk eines heidnischen und zwar eines pythagoräischen Philosophen. Diesen gegenüber vindicirte Siber dem Enchiridion einen christlichen Ursprung und Charakter und wollte es speciell dem P. Sixtus II zuschreiben, während nach Rufin die Meinung zwischen dem ersten und zweiten Sixtus schwanken konnte und bis dahin auch wirklich ein Unterschied zwischen beiden nicht gemacht wurde. Die Ansicht Sibers fand aber nur an Hamberger (Zuverlässige Nachrichten von den berühmtesten Schriftstellern II, 598) Unterstützung und bis auf die neueste Zeit herrschte über den heidnischen Ursprung und Charakter der übrigens ziemlich in den Hintergrund geschobenen Sprüche kein Streit mehr. Während nun der Franzose Lasteyrie, von der Bewunderung der Sextiussprüche ergriffen, den Ausspruch thut, man könne dieselben nicht, wie es früher versucht worden sei, für das Christenthum in Anspruch nehmen, da sie eine vernünftigere Dogmatik und eine reinere Moral enthalten als das Evangelium (cf. l. c. p. 90 ff. 94. 117 ff. 122 ff. 173. 200 ff.), so wird von Ewald auf Grund der syrischen Uebersetzung unser Spruchlehrer mit großer Bestimmtheit für P. Sixtus I. ausgegeben und über den Inhalt dieser Spruchsammlung mit solch ekstatischem Lobe gesprochen, daß durch ausführlichere Wiedergabe seiner Kritik im Interesse der rabbinischen Elemente, die das Enchiridion enthält, davon Act zu nehmen ist.

Von der syrischen Uebersetzung glaubt Ewald (cf. Ott Programm vom J. 1861 S. 19 u. 20), „die griechische christliche Urschrift in ihrer ganzen Kraft und Frische rein und ächt darin wiederklingen zu hören, während die lateinische Uebersetzung uns bisher nur einen verkümmerten und verstümmelten Sixtus geboten habe, der seines saftigen Sinnes beraubt und bis zum Unverständlichen abgeblaßt sei." (Göttinger gel. Anz. 1859. I S. 261 f.; Gesch. des V. Israel 2. Ausg. 7. Bd. S. 321 ff.). Aufs glänzendste weißt Ott jedoch nach, daß diese syrische Uebersetzung den ächten Grundtext durchaus nicht wiedergibt, sondern nur eine freie Bearbeitung entweder des griechischen Originals oder der lateinischen Uebersetzung enthält. (cf. Ott l. c.)*)

*) Sehr wahrscheinlich ist jedoch, daß der Syrer das griechische Original in freier Weise übersetzt hat. Als Beleg dafür kann z. B. Spruch 6 angeführt werden. Diese Sentenz lautet nach der lat. Uebersetzung: Der un-

Was nun den Spruchlehrer selber anbelangt, so sieht Ewald in ihm einen „ausgezeichneten christlichen Denker" und findet die Sprüche, „das älteste christl. Spruchbuch, welches sich erhalten hat", wie dem Inhalt nach ungemein werthvoll, so auch in der Form sehr preiswürdig. „Alle die höchsten christl. Wahrheiten stehen nach der Fassung dieser Schrift ebenso wie die aus ihnen sich ergebenden Pflichten schon längst als richtig fest: aber es gilt nun, sie überall in den tausend Verwicklungen des Lebens und auch unter den schwersten Versuchungen und Leiden aller Art, in welche das junge Christenthum alsbald versank, mit stets gleicher Einsicht, Tapferkeit und Entschiedenheit zu bewähren." „Es will in diesem Werke sich die gesammte christliche Anschauung der Dinge in aller Ruhe und aller Weite noch ganz mit ihrer ursprünglichen Innigkeit und reiner Begeisterung schon als feste Lehre und als Gebot für die tausendfachen Verhältnisse alles Lebens und Strebens darlegen: das christliche Gewissen tritt hier zum ersten mal vor alle Welt, um alle Welt im Ganzen sowohl als im Einzelnen ihre rechte Pflicht zu lehren und die christliche Lebensweisheit auf kurze scharfe Sätze zurückzuführen." „Wir finden die Lehren dieses ältesten christl. Spruchlehrers von einer Gluth reiner Begeisterung durchhaucht, aber zugleich von einer ruhig besonnenen Klarheit durchleuchtet, daß man nichts Herrlicheres sich denken kann, und dem Geschicke danken muß, das uns solche Worte wenigstens in syrischer Uebersetzung erhalten werden ließ." „Freilich kann nicht behauptet werden, unser Xistus habe solche Gedanken ihrem Grunde nach selbst gefunden und wie ein Prophet sie zuerst verkündigt. Denn achtet man näher auf

---

gläubige Mensch ist todt bei lebendigem Leibe. Die syrische Uebersetzung hat nun noch den Gegensatz dazu: Derjenige Gläubige, der sich in seinem Glauben erprobt hat, der ist ein Gott, welcher in dem Körper eines lebendigen Menschen wohnt. Ott meint nun über diese Erweiterung, daß der Syrer mit diesem Spruche in seiner gehaltvollen Kürze sich nicht begnügt, sondern vermöge seines ebenso unberufenen als vielbethätigten Eifers, den Sextustext durch antithetische Ergänzungen zu verschlimmbessern, neben den geistigen Tod des Ungläubigen das geistige Leben des Gläubigen in möglichst scharfem Gegensatz hingestellt habe. (cf. Progr. v. J. 1862 S. 39). Allein dieser Gegensatz scheint im Original schon vorhanden gewesen zu sein, da auch in Talm. Bab. Berachot f. 18a u. b die Gegensätze mit den Worten: אלו רשעים שבחייהן קרויין und אלו צדיקים שבמיתתן נקראו חיים מתים vorkommen.

ihren Ursprung, so sind sie doch nur wie ein hundertfacher Wiederhall und eine sich steigernde unermüdliche Abwechslung der Grundgedanken theils der Worte Christi selbst, vorzüglich in der sogenannten Bergrede, theils der neutestamentl. Sendschreiben des Jacobus und Johannes, so daß man mit Recht sagen kann, ohne diese Schriften hätte auch unsere Schrift in keiner Weise entstehen können." „Nur das ist hier das Neue und Schöpferische, daß alle die christlichen Grundgedanken, wie sie einmal gegeben waren, auch im tieferen Denken und in kunstvollen Reden tausendfach so kraftvoll und so freudig wiederhallen, als wollte das Christenthum schon zur einzigen Alles umfassenden und Alles durchdringenden Lebensweisheit werden." (cf. Ott l. c. S. 1 u. 2.)

Diese von Ewald dem Christenthume dargebrachten, aus den Xistussprüchen geschöpften Huldigungen werden von dem christkatholischen Prof. Ott total abgewiesen. Es wird im Gegentheil von ihm der Nachweis geliefert, daß gerade die Grundgedanken, wovon das Christenthum zu jener Zeit am lebendigsten bewegt sein mußte, den Sextiussprüchen fehlen und daß darin nichts anderes als „das Product einer synkretistischen Religionsphilosophie vorliege, worin heidnische Gedanken einen wesentlichen und bedeutenden Grundstock bilden, zugleich aber jüdische Elemente mit solcher Wirkung Aufnahme gefunden haben, daß einzelne Bestandtheile heidnischen Denkens zwar ziemlich unverkürzt und ursprünglich verblieben, andere dagegen entweder beseitigt, beziehungsweise mit Neuem ersetzt, oder abgeschliffen und in dem Sinne der Offenbarungslehre verändert wurden. (cf. Ott l. c. S. 2 u. 3.) Diese Anschauungsweise bedarf, um vollkommen zuzutreffen, bei sorgfältigem Eingehen auf den Inhalt des Enchiridions nur der Modification des Urtheils, daß gesagt wird, der Kern darin sei jüdischen Ursprungs, um welchen sich verwandte oder nahe anstreifende Gedanken der Zeitphilosophie angesetzt haben.

(Fortsetzung folgt.)

IV.

אפריקי, אפריקא im Thargum und bei den Rabbinen.

Von A. Harkavy.

Die gewöhnliche Annahme, daß mit dieser geographischen Benennung überall Africa bezeichnet wird, hat an vielen Stellen unüberwindliche Schwierigkeiten, die vollkommen beseitigt werden können, wenn wir zulassen, daß an jenen Stellen nicht Africa, sondern das kaukasische Ländergebiet gemeint sei. Diese Idee ist nicht neu, und hat schon S. Cassel in seinen Magyar.Alterthümern dies ausgesprochen *) Da er aber den Gegenstand nicht vollkommen und klar behandelt und seine Ansicht nicht überzeugend darstellt, so wurde sie nicht nur von Rapoport im Erech Millin, sondern auch von den neuesten Bearbeitern thargumischer und rabbinischer Lexica **) gar nicht berücksichtigt.

Wir versuchen nun die Stellen, wo unter אפריקא, אפריקי die kaukasischen Länder verstanden werden, hervorzuheben.

1. Das sog. Jerusalemische Thargum giebt den Namen Gomer in der Völkertafel (Gen. X, 2) mit אפריקי wieder. Bekanntlich war, nach der Anschauung der Semiten, Africa von jeher das Erbtheil der Chamiten, und nie fiel es Jemand ein, die Nachkommen des Japhet dorthin zu versetzen. Um desto auffallender erscheint es uns, da die Nachbaren des Gomer: Magog, Madai, Jawan, Thubal, Meschach, doch alle um den Caucasus oder in der Nähe, in Kleinasien anzutreffen sind. Man sucht zwar seit Bochart***) diese sonderbare Thatsache dadurch zu erklären, daß man אפריקי an dieser Stelle für Phrygien erklärt. Aber abgesehen davon, daß man doch auch bei dieser Annahme nicht einsehen kann, was den Thargumisten veranlaßt hat, Gomer mit Phrygien zu identificiren, wird dieses Land in jüdischen Quellen viel regelmäßiger geschrieben. So heißt phrygischer Wein חמרא דפרוגיתא (Sabbat, f. 147 b). Dagegen wird uns die thargumische Deutung vollkommen einleuchten, wenn wir mit S. Cassel am angef.

*) Beilage III. S. 270 ff.

**) Z. B. von J. Levy im Chald. Wörterbuche über die Thargumim und in der neuen Ausgabe von Buxtorf's Lexicon Chald. Talmud. et. Rab. unter diesem Schlagworte.

***) Phaleg, lib. III. cap. 8.

Orte אפריקי für identisch mit Ἰβηρική (sc. χώρα), also Iberien, dem heutigen Georgien am Kaukasus, annehmen*); denn damit stimmen sehr gut überein die Traditionen der Georgier und Armenier, die sich entweder von Gomer, oder von seinem Sohne Thogarma ableiten.**)

2. Im jerus. Thalmud (Tract. schebi'ith, cap. VI) heißt es: „Es sagte R. Samuel b. Nachman, vor seiner Ankunft nach Palästina schickte Josua drei Befehle dahin .... Girgaschi räumte sein Land im Glauben an Gott und ging nach אפריקא". Rapoport glaubt darunter die phönicische Colonie in Carthago zu verstehen. Dies kann aber durchaus nicht befriedigen. Angenommen auch, daß ein palästinensischer Rabbi, trotzdem, daß er oft Aggadist genannt wird***) und weltliche Kenntnisse besessen zu haben scheint, die benachbarten Phönicier, die doch nie aus ihrer Heimath ganz ausgewandert waren, mit den Autochthonen Palästina's vermischte — so ist es ein Verkennen des Geistes von dergleichen Sprüchen, die immer eine Pointe in der Lautähnlichkeit haben. Diese Pointe finden wir in der Aehnlichkeit des Girgaschi mit Georgi, wie die ackerbauenden (γεωργοί) Iberer im Gegensatz zu den nomadisirenden schon bei Pomponius Mela †) heißen. Merkwürdig genug finden wir die Identificirung der Georgier mit den Girgaschi auch bei zwei jüdischen Schriftstellern des XII. Jahrhunderts. So sagt Ibn-Daud im Sepher ha-Kabbala in der Polemik gegen die Karäer: Du findest die Gemeinden Israels ausgebreitet im Lande Schinar, Elam, Persien, Dedan (d. h. die Dudanier, الدودانية, wie ein Theil der Lesginen الكرز, nach Mas'udi Les prairies d'or II, p. 6, heißt) Girgaschi, welches Gorgan heißt. Auch Benjamin von Tudela sagt: Das Land der Gorgier bis zum Strome Gihon, das sind die Gorgier (ed. Asher, p. סב.)

---

*) Zu den dort von Cassel angeführten Analogieen könnte ich über Iberien selbst aus Constantinus Porphyrogeneta anführen. Auch ältere griechische Schriftsteller gebrauchen oft diese Form; so hat z. B. Ptolemaios für Vorder- und Hinterindien: ἡ ἐντὸς und ἐκτὸς Γάγγου Ἰνδική (lib. VII 1, 2); so auch Diodor (II, 34) u. m. A.

**) Vgl. Brosset, Histoire de la Géorgie. T. I, p. 16; Moses von Chorene ed. Whiston, p. 12, 34. Auch der Chazarenkönig Joseph leitet die Abkunft seines Stammes von Thogarma ab.

***) So z. B. Midr. Rab. Gen. cap. 12; Mid. Echa zu 3, 44) u. s. w.

†) De situ Orbis, II, 1. V. 11.

3. Im Babyl. Thalmud (Tract. Sanhedrin, f. 94a) auf die Frage, wohin Sanherib die zehn Stämme exilirt hat, antwortet Mar Zutra: לאפריקא. Auch dies kann sich nur auf Iberien beziehen; jüdische sowie einheimische Traditionen bestätigen diese Thatsache. So rechnet Samuel*) unter die medischen Städte (II. Kön. XVIII, 11), wohin der assyrische König Juden verpflanzte**), auch die Ortschaft גוזכר die *Μόσχοι* des Herodotos (III, 94. VII, 77) und des Strabo (XI, p. 497–8), die Moschi des P. Mela (III, 5, 4) und Plinius (VI, 4, 4), welche an dem südlichen Zweig des Kaucasus (*τὰ Μοσχικὰ ὄρη* bei Ptolemaios) wohnten und deren Land zu Strabo's Zeiten zwischen Colchis, Iberien und Albanien getheilt war***). Auch die Georgier und Armenier wissen in ihren Chroniken von einer jüdischen Bevölkerung, die minder genau, seit Nebuchadnezar in ihrem Lande sich befindet†). Damit steht höchst wahrscheinlich in Zusammenhang die Sage der Iberer, die Const. Porphyr. anführt, daß sie sich als Nachkommen des König David und der Frau des Uria bezeichnen; *Ἰστέον ὅτι ἑαυτοὺς σεμνύνοντες οἱ Ἴβηρες . . . . λέγουσιν ἑαυτοὺς κατάγεσθαι ἀπὸ τῆς γυναικὸς Οὐρίου τῆς παρὰ τοῦ Δαβὶδ τοῦ προφήτου καὶ βασιλέως κτλ.* ††)

4. Im Zusammenhang mit dem Nr. 2 angeführten Spruche steht wahrscheinlich die Sage im Babli (Sanhed. f. 91b), die auch Megilath Thaanith hat, daß die Söhne „Afrikas" vor Alexander dem Macedonier Ansprüche auf Palästina machten und dies mit den Worten motivirten: „Kanaan war der Vater dieser Leute", da Girgaschi wirklich unter den Söhnen Kanaan's gezählt wird (Gen. X, 17). Daß aber Alexander nach der thalmudischen Sage in Afrika d. h. Iberien, gewesen sei, wird uns die folgende Nr. zeigen.

---

*) Bab. Thal. Tract. Kiduschin f. 72a.

**) Natürlich kommt hier nicht in Betracht, daß dort nicht dem Sanherib, sondern dem Salmanassares zugeschrieben wird.

***) Daß dieses Land in der Bibel משך heißt, haben schon die LXX (Gen. X, 2) und Josephus (Ant. Jud. I, 6, 1) errathen; aber daß auch Psalm CXX, 5 derselbe Ort gemeint ist, wußten erstere, die *ἐμακρύνθη* (vom Verbum משך) haben, nicht.

†) Für erstere vgl. Brosset, His. de la Géorgie, T. I, p. 31 ff; für letztere — Moses von Chorene I B. 22 cap. ff

††) De administrando Imperio, ed. Bonn. cap. 45, p. 197; vgl. dazu Mannert, Geographie der Griechen und Römer, T. IV p. 401.

5. Am schlagendsten bewährt sich unsere Behauptung in der sagenhaften Erzählung der Rabbinen über den makedonischen Heros, die schon dem Azaria de-Rossi Gegenstand zur Untersuchung war: ich meine die Alexandersage in Tract. Thamid (f. 31 b—32 a). Am Ende des Dialogs mit den Weisen des Südens, die keine andere als indische Gymnosophisten sind, wie dies nicht nur aus der bekannten Erzählung Plutarchs, sondern auch aus der minder bekannten Maʿsudi's, in den „Goldenen Wiesen" (T. II, cap. 27) hervorgehet — am Ende dieses Dialogs also heißt es: Alex. sagte zu den Weisen, er wünsche eine Reise nach der Provinz „Afrika" zu unternehmen, worauf diese antworteten: Dies wird dir unmöglich sein, denn es hindern dich daran die finstern Berge . . . . Da that er so und kam in eine Gegend, deren Einwohner lauter Frauen waren u. s. w. u. s. w.

Es ist deutlich, daß hier von Iberien die Rede ist. Schon daß die Reise aus Indien unternommen worden sein sollte, spricht dafür, daß nicht Africa und der Tempel des Ammon, sondern Iberien gemeint ist. Nun kommen noch dazu „die finstern Berge", die offenbar den Kaukasus bezeichnen. Die scharfsinnige Combination Rapoport's, die er zuerst in die wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*), dann in sein Lexicon niedergelegt, daß dieser Zug nämlich Karthago galt, scheitert auch an diesen Bergen der Finsterniß, da bekanntlich auf dem Wege von Egypten nach Karthago es wohl Sandwüsten, aber keine Berge giebt. Dagegen finden wir die Sage von Alexanders Zug nach dem Caucasus und seinem Aufenthalte in Iberien und Albanien nicht nur bei arabischen, persischen, armenischen, georgischen u. s. w. Schriftstellern, sondern auch bei Quintus Curtius**), Josephus***), Hegesippus†), Procopius††) u. s. w. Nach der Meinung der Gebrüder Whiston in ihren Scholien zum Moses von Chorene (p. 75), des Brosset (Hist. de la Géorgie, p. 35 n. b) und ande-

*) II p. 56—57.

**) Q. Curtii Rufi De rebus gestis Alexandri Magni, lib. VI, cap. V.

***) De bel. Jud. lib. VII. cap. 7, 4; auch spätere jüdische Schriftsteller, wie z. B. Benjamin von Tudela (ed. Asher. p. כה), Abraham Saba' im Namen des Joseph Kimchi (Zeror ha-Mor, Beschallach) u. dgl. m.

†) Hegesippi De exidio Hierosolymitano, cap. 51.

††) Procopii De bello Persico, lib. I. cap. X.

rer Gelehrten soll dieser Zug sogar historisch sein, was hier übrigens ziemlich gleichgültig ist. Auch die Sage von einer Gegend, deren Einwohner lauter Frauen waren, d. h. von Amazonen, paßt nur auf die kaukasischen Gegenden; denn die Geschichtsschreiber Alexanders berichten einstimmig, daß Thalestris (oder Thalestria), die Königin der Amazonen, welche am Ufer des Pontus Euxinus geherrscht, Alex. auf seinem Rückzug von Hyrcanien besuchte*). Bei spätern Schriftstellern, die dies natürlich nicht wußten, herrscht große Verwirrung mit dem Namen „Afrika". So z. B. Wajikra Rabba (cap. 27): Alex. ging zuerst in ein Land hinter den Bergen der Finsterniß, dessen Namen קרטיגני also Karthagena; dann kam er in ein Land „Afrika."

Was die Alexandersage betrifft, so sei nur noch zum Schluß zu bemerken erlaubt, daß dem Prof. Delitzsch, der in der deutschen Orientalistenversammlung des Jahres 1854 behauptete, daß in Folge der Abneigung gegen den Hellenismus diese Sage bei den Juden keine Entwickelung hatte**), entgangen ist, daß Joseph ben Gorion eine ausführliche Legende über Alexander mittheilt; daß die obenerwähnten Benjamin von Tudela und Joseph Kimchi eine Sage über denselben, der erstere kurz, der letztere ausführlicher***) mittheilen; daß ferner Menachem di Lonsano im Maarich Legendarisches über die Geburt und den Namen unseres Helden hat; daß viele Legenden in der jüdischen Literatur noch handschriftlich sich befinden; so

---

*) Plutarch vit. Alex. 46, Curt. VI. 5, Strab. p 505, Diod. XVII, 77, Justin XII, 3.

**) Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. T. IX, p. 290.

***) Im Zeror ha-Mor Abschnitt Beschallach heißt es: Im Commentar des Joseph Kimchi zu den letzten Propheten habe ich gesehen, daß er in einem Buche gefunden, Alexander der Macedonier habe Gog und Magog in große und hohe Berge eingeschlossen, die nur an einer Stelle einen Ausgang haben. An dieser Stelle errichtete er einen mächtigen Bau mit eisernen Mauern, so daß sie nicht herauskönnen. In dieser Mauer ließ er mit großer Kunst eiserne Männer anfertigen, die beständig an die Mauern mit Hämmern und Aexten schlagen, so daß die innerhalb Befindlichen glauben, an der Mauer werde immer weiter gebaut, sie noch mehr befestigt, so daß sie sie niemals zu überschreiten im Stande seien. — Das Buch, worin Joseph Kimchi diese Erzählung gelesen, könnte wohl Salam at-Tardschamanis Bericht sein über die Mauer, die Dzul-Karnaïn gegen die Jadschudsch und Madschudsch errichtet hat, woraus alle arabischen Geographen schöpften.

finde ich z. B. unter den Firkowitsch'schen Hss. folgende zwei hierher gehörige (auch sonst bekannte. G.):

N. 449: Ein tägliches Morgengebet des Aristoteles, sein Brief an Alexander, Alexanders Sittensprüche, dessen Schreiben an seine Mutter während der Krankheit, an der er starb, die Worte seiner Mutter, als sie seine Trostworte gelesen.

N. 450. Erzählung von dem Tode Alexander's, wie man den Sarg zu seiner Mutter getragen und was sie gesprochen, die Versammlung der Philosophen vor dem Sarge, wie sie ihn darin auf ihren Schultern nach No Ammon getragen unter großen Ehrenbezeigungen in das Gemach seiner Erzeugerin und die Trostreden der Philosophen.

V.

Wandernde Sagen.

Von Cand. Jos. Schauer.

1. Die Sage vom langen Schlaf.

Die Legende von dem langen Schlafe tritt uns in den Religionsschriften dreier Confessionen entgegen: in Talmud, in der christlichen Märtyrergeschichte und im Koran. Ueberall hat sie eine andere Form und, wie wir bald sehen werden, auch eine andere Tendenz.

Der Talmud (Tr. Taanith f. 23 a) erzählt diese Legende folgendermaßen: Chone Hamagel habe sich, so oft er an die Stelle Psalm 126 v. 1 kam, gewundert und ausgerufen: schläft denn Jemand siebenzig Jahre träumend? Eines Tages, als er sich auf einer Reise befand, sah er einen Mann, der damit beschäftigt war einen Johannisbrodbaum zu pflanzen, da sagte er zu dem Pflanzer: es ist bekannt, daß ein solcher Banm erst nach 70 Jahren Früchte trägt, nun weißt du auch, daß du noch 70 Jahre lebest? Darauf erwiderte dieser: „ich habe Johannisbrodbäume vorgefunden, und so wie meine Vorfahren für mich gepflanzt haben, will ich für meine Nachkommen pflanzen."

Nach diesem Gespräche setzte sich Chone in der Nähe des Baumes

nieder und aß. Hier schlief er ein und gleich darauf zog sich ein Felsen um ihn herum, unter welchem er 70 Jahre ungesehen in den Armen des Schlafes ruhte. Nachdem er wieder erwacht war, sah er einen Mann Früchte pflücken von demselben Baume, der vor seinem Einschlafen gepflanzt worden war, und fragte diesen Mann, der ihm auch ganz unbekannt war, wer diesen Baum gepflanzt habe, worauf dieser seinen Großvater als den Pflanzer angab. Da sagte Chone, ich habe gewiß siebenzig Jahre geschlafen. . . . . Jetzt ging er in sein Haus und fragte nach seinem Sohne, bekam aber die Antwort, dieser lebe nicht mehr, dessen Sohn sei nur noch da. Er gab sich nun zu erkennen als Chone Hamagel, fand aber keinen Glauben und begab sich in das Beth hamidrasch. Hier ging es ihm auch nicht besser; er hörte wohl seinen Namen nennen, man wollte ihm aber nicht glauben, daß er Chone Ham. sei und behandelte ihn mit Geringschätzung. Dadurch wurde ihm das Leben zuwider und er sehnte sich nach dem Tode, der ihn auch bald erreichte. Mit Bezug auf das letzte Schicksal Chone's führt der Talmud das bedeutende Sprichwort an: „Entweder Gesellschaft oder der Tod".

Die Märtyrergeschichte (mitgetheilt von Gibbon Decline and Fall etc. chap. 33) erzählt: Zur Zeit des Decius, der die Christen unaufhörlich verfolgte, verbargen sich sieben, edlen Familien aus Ephesus angehörige Männer, die sich zum Christenthume bekannten, in einer geräumigen Höhle, die sich in einem der Stadt nahegelegenen Berge befand. Decius hievon unterrichtet, befahl, daß man den Ausgang der Höhle mit einem Haufen großer Steine verlege und die Flüchtlinge auf diese Weise umkommen lasse. Nachdem der Befehl ausgeführt worden war, fielen die Sieben in einen Schlaf, der, ohne ihre Lebenskräfte zu vernichten oder auch nur zu vermindern, 187 Jahre bis in die Regierungszeit des Theodosius dauerte. Am Ende dieser Zeit räumten die Sklaven des Adolius, dermaligen Besitzers des Berges, die Steine weg, indem sie dieselben zur Aufführung von einigen Landhäusern verwenden wollten. Die Strahlen der Sonne drangen jetzt in die wieder offene Höhle und weckten die 7 Schläfer, die nach ihrem Erwachen glaubten, sie hätten nur einige Stunden geschlafen, und fürs erste starken Hunger fühlten. Um diesen zu stillen, beschlossen sie, daß einer von ihnen sich heimlich in die Stadt begebe und Brod kaufe. Die Umgebung der Stadt hatte aber so sehr während dieses langen

Zeitraums ihre Gestalt geändert, daß Jamblichus (so hieß nämlich der zum Brodkaufen Ausgesandte) sich in eine fremde Gegend versetzt glaubte. Noch mehr aber überraschte und befremdete ihn das Kreuz, das er über dem Hauptthore der Stadt sah. Andererseits war auch der Bäcker, an den Jamblichus sich wendete, nicht wenig erstaunt über die sonderbare Kleidung und die fremdartige Sprache des unbekannten Mannes, und war es noch mehr, als dieser ihm Geld anbot, das von Decius geprägt worden und mit dessen Bildnisse versehen, nunmehr aber außer Kurs war. Ja dieser Umstand ließ den Bäcker sogar argwöhnen, Jamblichus sei der unrechtmäßige Besitzer eines verborgenen Schatzes und ihn daher seine Verhaftung veranlassen. Erst durch ein längeres Verhör vor dem Richter wurde es offenbar, daß beinah 200 Jahre seitdem verflossen waren, daß Jamblichus und seine Freunde in jener Höhle vor den Verfolgungen eines heidnischen Tyrannen Zuflucht gesucht haben.

Der Koran theilt diese Sage in folgender Fassung mit: „Als die Jünglinge", so sagt er nach einer Einleitung, in welcher er ganz besonders ermahnt seinen Offenbarungen Glauben zu schenken, „in die Höhle flüchteten, da beteten sie: O Herr, begnadige uns mit deiner Barmherzigkeit und lenke du unsere Sache aufs Beste. Wir ließen sie darauf eine Reihe von Jahren in der Höhle schlafen, dann weckten wir sie, um zu sehen, wer von beiden Parteien den hier zugebrachten Zeitraum am richtigsten berechnen wird. . . . . Diese Jünglinge glaubten an ihren Herrn, und wir hatten sie stets geleitet und ihr Herz gestärkt, als sie vor dem Tyrannen standen und sagten: Unser Herr ist der des Himmels und der Erden, und außer ihm werden wir keinen andern Gott anrufen; denn sonst würden wir eine große Lüge aussagen. Diese unsere Landsleute verehren zwar außer ihm noch andere Götter; aber sie können diese nicht mit Ueberzeugungsgründen beweisen. Wer ist frevelhafter als der, der von Gott Lügen erdichtet? Und die Jünglinge sagten Einer zum Andern: Wollt ihr euch von ihnen trennen und von den Götzen, die sie außer Gott verehren, dann fliehet in die Höhle, und euer Herr wird seine Barmherzigkeit über euch ausgießen und eure Angelegenheit aufs beste lenken. Hättest du nur die Sonne gesehen, wie sie bei ihrem Aufgange sich von ihrer Höhle weg zur rechten Seite neigte und sie bei ihrem Untergange zur linken ließ, während sie in der geräumigen Mitte sich aufhielten. Das war

ein Wunderzeichen Gottes . . . . . du hättest, obgleich sie schliefen, sie für Wachende gehalten, und wir ließen sie auch oft sich von der rechten zur linken Seite wenden. Und ihr Hund lag ausgestreckt mit seinen Vorderfüßen am Eingang der Höhle. . . . . Als wir sie nun erweckten, da stellten sie sich Fragen unter einander. Einer von ihnen fragte, wie lange habt ihr hier zugebracht? Einige erwiderten: wir haben wohl einen Tag oder auch nur einen Theil eines Tages hier verweilt. Andere erwiderten: Euer Herr weiß am besten, wie lange ihr hier zugebracht habt. Schicket nur einen von euch mit diesem eurem Gelde in die Stadt, damit er sehe, wer dort die besten und wohlfeilsten Speisen feil habe, damit er sie euch bringe; er muß aber vorsichtig sein, daß er keinen von euch verrathe; denn wenn sie hieher zu euch kommen, dann werden sie euch steinigen oder euch zwingen zu ihrer Religion zurück zu kehren, und ihr würdet auf ewig unglücklich sein. Wir machten aber ihr Volk mit ihrer Geschichte bekannt, daß es erkenne, daß Gottes Verheißung wahr und die letzte Stunde nicht zu bezweifeln sei." (Koran 18. Sure.)

Mohammed war schwankend zwischen der jüdischen und christlichen Relation dieser Sage*); die jüdische hat nur einen Schläfer, die christliche sieben, die jüdische giebt 70 Jahre als Dauer des Schlafes an, die christliche nahe an 200 Jahre; daher seine Verlegenheit und die Wendungen: „Sprich nur, mein Herr kennt ihre Zahl, und nur Wenige können dies wissen. Streite nicht hierüber oder nur nach der klaren Offenbarung, die dir geworden. Erkundige dich auch hierüber nicht bei einem Christen" u. s. w. „Sie waren in der Höhle 309 Jahre. Sprich: Gott weiß es am besten, wie lange sie hier verweilt haben; denn er kennt die Geheimnisse des Himmels und der Erde."

Durch dieses Schwanken erklärt sich auch, was die arabischen Ausleger des Koran berichten: Mohammed sei von Juden und Christen über die Geschichte der Siebenschläfer befragt worden ꝛc.

Vergleicht man die vorliegenden Relationen unserer Sage, so ergiebt sich hinsichtlich der Form und des sichtbaren Inhalts folgen-

*) Aehnliches Schwanken läßt sich noch an andern Stellen im Koran entdecken. Erklärlich ist dasselbe durch die Stellung, die Moham. Juden und Christen gegenüber eingenommen hat. M. vgl. über diese Stellung Geiger, „Was hat Moham. aus dem Judenthume aufgenommen." 1. Abth. 1. Abschnitt.

des Resultat: Die talmudische hat die schönste Form (was jeder, der sie in der Ursprache zu lesen vermag, zugeben wird), und den reichsten Inhalt; die christliche steht ihr in dem Einen wie dem Andern nach, und die mohammedanische nimmt in jeder Beziehung den letzten Platz ein. Ein ähnliches Resultat erlangen wir bei Vergleichung der bezüglichen Tendenzen und des resp. innern Gehaltes der drei Relationen:

Der Talmud giebt uns die Erzählung vom langen Schlafe als eine bloße Parabel und hat dabei nur die Tendenz, die aus derselben hervorgehende Moral uns recht anschaulich zu machen, was ihm in der That vollkommen gelungen ist. Er lehrt uns in dieser Parabel an dem Johannisbrodbaume, wie nöthig es ist, daß die Menschen Arbeiten beginnen, deren Früchte sie nicht mehr, doch aber ihre Nachkommen genießen können. Er zeigt uns ferner, daß ein Mann, wenn er in seiner Jugend durch Gelehrsamkeit und Thatkraft Berühmtheit erlangt hatte, sich aber den Fortschritten oder Umgestaltungen in den socialen und geistigen Verhältnissen der Gesellschaft nicht anschließt, im Kreise seiner alten, von der Zeit überflügelten Anschauungen geblieben unbeachtet dastehn würde, wenn er sich auf seine frühere Autorität beruft. Diese Moral will der Talmud berücksichtigt und beherzigt wissen, verlangt aber für seine Erzählung kein höheres Ansehen, als einer gelungenen Parabel gezollt wird. Anders die Kirchenschriftsteller und Mohammed; beide wollen diese Erzählung in der resp. Relation als wirkliche Thatsache betrachtet und geglaubt wissen. Erstere wollen in dieser Thatsache den Triumph des Christenthums über das Heidenthum in seiner ganzen Stärke bestätigt sehen und ein neues Wunder, das Gott in Begünstigung der alleinseligmachenden Kirche an den Gläubigen zur Ausführung gebracht, constatiren; sie legen demnach den Hauptton auf das Wunder, das hier vorgeblich der Glaubenstreue geschehen, ohne sich weiter an philosophisch-ethische Betrachungen zu kehren.

Der Koran legt auch den Hauptton auf das Wunder, aber nicht seiner selbst wegen; ihm besteht der Hauptwerth des Wunders im vorliegenden Falle darin, daß es die Möglichkeit der Auferstehung beweist, und eben deswegen verlangt er für die dasselbe mittheilende Erzählung unbedingten Glauben.

Was das Alter und den Ursprung dieser Sage betrifft, so kann man mit Bestimmtheit sagen, sie sei vor dem 5. Jahrhundert

gew. Ztr. im Schoße des Judenthums entstanden, also lange vor ihrem Bekanntwerden bei den Christen. Die syrischen Christen lernten sie von den Juden kennen und bearbeiteten sie in einer den christlichen Anschauungen und Tendenzen jener Zeit entsprechenden Weise. Gegen Ende des 6. Jahrhunderts wurde sie von Gregor de Tours aus dem Syrischen ins Lateinische übersetzt und so auch in Europa eingeführt. Etwa ein halbes Jahrhundert später nahm sie Mohammed in den Koran auf.*)

2. Die Sage vom „ewigen Juden."

Auch dieser Sage begegnen wir bei Juden, Arabern und Christen, wohl in sehr verschiedener Form, doch aber so, daß sich ihr gemeinschaftlicher Ursprung nicht leicht verkennen läßt.

Der jüdische ewige Jude tritt activ und zwar wohlthätig auf. Er ist der Friedensbote, bringt den Wißbegierigen Belehrung, den Bedrängten Hilfe, den Unentschlossenen Muth und hat die Bestimmung, dereinst der Wohlthäter des ganzen Israel zu werden; es ist das der Prophet Elias. Er ist nicht gestorben und verkehrt häufig mit den Menschen; er kann jede ihm beliebige Gestalt annehmen und mit den verschiedensten Menschen wie einer ihres Gleichen verkehren.

Schon sehr früh bemächtigt sich die Sage dieses Propheten und läßt ihn handelnd in die Verhältnisse frommer Menschen eingreifen. Das Volk fand außerordentliches Wohlgefallen an den Eliassagen und erleichterte dadurch Dichtern und Betrügern deren Vervielfältigung. Im Mittelalter hat sich der Glaube, daß der Prophet Elias Reisen unternehme, um unglücklichen Menschen, die dessen würdig sind, Hilfe zu bringen, derart bei den Juden festgesetzt, daß man nicht selten abreisenden Freunden und Verwandten wünschte: der Prophet Elias möge ihnen begegnen.

Die Araber, denen die jüdischen Sagen nicht fremd waren, fanden auch an der Elias-Sage Gefallen und nahmen sie so zu

*) Gibbon, dem die talmudische Relation dieser Sage unbekannt war, glaubt, Moham. hätte diese nur von Christen gehört; daß das aber ein Irrthum ist, d. i. daß Moham. sie vielmehr von Juden und Christen zugleich gehört, geht aus der ganzen Fassung hervor, die er ihr giebt.

sagen im Principe an. Sie gaben dem Helden dieser Sage den Namen Kidhr und machten aus ihm einen Mann, der seit tausenden Jahren herumreist, die Veränderungen, die sich im Laufe der Zeit sowohl in climatischer und geologischer als socialer Hinsicht vollziehen, mit philosophischem Geiste betrachtet und über die Menschen lächelt, die von dieser Veränderung fast keine Ahnung haben. Folgendes Beispiel ist sehr bezeichnend für die Stellung, die ihm die Araber angewiesen:

Mohammed Kazvini*), ein arabischer Schriftsteller des 13. Jahrhunderts, läßt Kidhr erzählen: Als ich eines Tages durch eine sehr alte, überaus stark bevölkerte Stadt reiste, fragte ich einen der Einwohner, seit wann diese Stadt bestehe? Dieser antwortete: dies ist wohl eine sehr mächtige Stadt, aber zu sagen, wie lange sie schon bestehe, ist unmöglich, denn selbst unsere Vorfahren waren in diesem Puncte so unwissend als wir. Fünfhundert Jahre später kam ich wieder an dieselbe Stelle; keine Spur von jener Stadt sehend, fragte ich einen Landmann, der Gras pflückte an der Stelle, wo früher die Stadt gestanden, wie lange es her sei seit der Vernichtung jener Stadt? Du richtest an mich wahrlich, antwortete dieser, eine sonderbare Frage; dieses Terrain war niemals anders als heute. Da fragte ich ihn: ist denn nicht an dieser Stelle früher eine große Stadt gewesen? Nein, sagte er, so viel wir wissen und aus dem, was wir gesehen, urtheilen können, war das niemals der Fall, und selbst unsere Aeltern haben uns nie etwas derartiges mitgetheilt. Fünfhundert Jahre später kam ich wieder an dieselbe Stelle und dießmal war sie vom Meere eingenommen. Ich fragte die Fischer, die am Ufer beschäftigt waren, seit wann das Meer sich dieses Gebietes bemächtigt habe? und bekam die Antwort: Wie kann doch ein Mann wie du eine solche Frage stellen? Hier ist es immer so gewesen, wie es jetzt ist. Wieder nach fünfhundert Jahren kehrte ich noch einmal hierher zurück; das Meer hatte sich zurück gezogen und vor mir lag eine öde Gegend. Auf meine Frage, wann das Meer sich zurückgezogen habe, bekam ich eine der vorigen ähnliche Antwort, daß nämlich die Gestalt der Gegend immer so gewesen sei, wie sie jetzt ist. Nach andern fünfhundert Jahren, als ich das letzte mal an diese Stelle kam, fand ich da

*) Merveilles de la Nature, traduit p. M. M. Chezy et de Sacy, angef. von Lyell Principles of Geologie chap. III vol. 1.

eine glänzende volkreiche und mit prachtvollen Gebäuden versehene Stadt. Begierig zu wissen, wann diese Stadt entstanden sei, wendete ich mich an die Einwohner, die mir aber sagten: der Anfang dieser Stadt verliert sich in die Nacht der Zeiten; wir wissen nicht, wie lange sie schon besteht, und unsere Väter wußten dieß ebensowenig als wir.

Von Juden und Arabern kam die ewig wandernde mythische Persönlichkeit zu den Christen. Haß, Aberglaube, Unwissenheit und die Sucht möglichst viel Zeugnisse für die Unfehlbarkeit der christlichen Kirche aufzubringen, entstellten diese Persönlichkeit bis zur Karrikatur und entkleideten sie alles philosophischen und poetischen Gehaltes. Es geschah das zur Zeit, als man es sehr liebte durch Belzebub*) Zeugniß für die Wahrheit der von der Kirche aufgestellten Lehre ablegen zu lassen.

Der englische Chronist Matthäus Parisius (gest. 1259) ist der älteste christliche Schriftsteller, der diese Sage mittheilt. Er will von einem armenischen Bischof, dem der ewige Jude selbst seine Geschichte erzählt, gehört haben, daß dieser Kartaphilus hieß und Pförtner des Palastes bei Pilatus gewesen, als er Jesus von der Pforte vertrieb, 30 Jahre alt gewesen, sobald er hundert Jahre zurück gelegt, von einer unheilbaren Schwäche überfallen wurde und in eine Ohnmacht versunken, dann aber wieder gesund geworden und wieder in den Zustand gekommen, den er zur Zeit gehabt, als er sich an Jesus vergriffen. Er wurde in der Folge von Ananias getauft, erhielt den Namen Josef und führte seit jener Zeit als Christ ein frommes Büßerleben in der Hoffnung, dereinst begnadigt zu werden.

Im 16. Jahrhundert (1547) tritt er in Deutschland in anderer Gestalt und unter anderem Namen auf: er ist der Verdammte ohne Hoffnung, der gezwungen ist, öffentlich von der Herrlichkeit und Göttlichkeit Jesu Zeugniß abzulegen und heißt jetzt Ahasver.

---

*) So wurde in Frankreich 1565 eine Komödie in Scene gesetzt, die bestimmt war, die Hugenotten, die man durch Vernunftgründe von der Echtheit der Lehre des Paschasius über die körperliche Gegenwart Christi im Abendmahle nicht überzeugen konnte, durch den Mund Belzebubs als Ketzer bezeichnen zu lassen. (Revue moderne, fév. 1867.)

3. Die Faustsage.

Diese Sage, die in Europa, namentlich Deutschland, in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts auftauchte, war bei den Juden mindestens 1200 Jahre früher bekannt. Die beiden Talmude erzählen: Elisa ben Abuja, später Acher genannt, ein sehr gelehrter Rabbi, sei so weit in die höhern Mysterien eingedrungen, daß er selbst in den Pardes (eine Bezeichnung für die höchste Stufe dieser Mysterien) eintrat und die Geheimnisse der unsichtbaren Welt zum Theil erkannte. Doch machte er auf diesem heiligen Gebiete eine Wahrnehmung, vor der sein Verstand verwirrt stehen blieb. Eine höhere Stimme sagte ihm, er habe nichts von dem seligen Leben zu erwarten, worauf die Frommen hoffen, und er beschloß daher, sich nunmehr der Sinnenlust zu ergeben, was er auch bald gethan. Er ließ sich mit leichtfertigen Dirnen ein, entweihte den Sabbat und richtete seinen ganzen Sinn auf das practische materielle Leben: er überredete die Jünglinge, die sich dem Studium der Wissenschaften hingegeben hatten, dasselbe zu verlassen und lieber ein Handwerk zu lernen. Er starb als unbekehrter Sünder, begleitet vom Fluche seiner Zeitgenossen, und sein Name und sein Schicksal blieb zurück als Warnung für diejenigen, die mit ihrem menschlich beschränkten Verstand weiter dringen wollen, als möglich ist.

Manche wollen zwar in Acher einen zum Christenthum übergangenen Rabbi erkennen; dafür giebt die Sage aber nur zu schwache Anhaltspunkte, während sie gewichtige Momente enthält, die einer solchen Auffassung widersprechen: so sein Verzichten auf das jenseitige Leben und seine Hinneigung zu den sinnlichen Genüssen ꝛc.

Bei den Christen tauchte die Faustsage im 16. Jahrhunderte auf und trägt ganz das Gepräge der zu jener Zeit in der christlichen Welt herrschenden Anschauungen; er ist ein Zauberer und mit dem Teufel verbunden, von dem er dann geholt wird. Sein Urbild wurde entstellt und erst Goethe fand es merkwürdigerweise heraus und machte es zu einer dramatischen Gestalt erster Größe.

Es läßt sich wohl nicht mit Bestimmtheit behaupten, doch aber mit Recht vermuthen, daß die deutsche Faustsage eine absichtliche Umarbeitung der jüdischen Acher-Sage sei. Ort und Zeit

ihres Auftauchens in Deutschland spricht für diese Vermuthung. In Frankfurt a. M. erschien 1587 das erste Buch, das die Unternehmungen und Thaten Faust's beschrieb. Zu dieser Zeit fing der Talmud an, wie allgemein bekannt ist, auch für Christen ein wichtiges des Studiums würdiges Werk zu werden, und ganz besonders in Deutschland. Da war man auch schon in christlichen Kreisen mit talmudischen Sagen bekannt und scheute sich nicht manche derselben in veränderter Gestalt aufzunehmen. Das konnte um so mehr mit der Acherſage geschehen, als diese bei den Juden sehr verbreitet war.

VI.

Beitrag zur Lehre über die Legitimation eines christlichen Kindes durch einen Juden.

Ein Rechtsgutachten.

Von Dr. Hilse

Das bei allen Völkern und in allen Zeitperioden angetroffene Bewußtsein von der Wichtigkeit und Heiligkeit der Ehe auf die ganze sittliche Welt und die gehörige Würdigung der wohlbegründeten Nothwendigkeit derselben zur Erhaltung eines geregelten Staats- und Familien-Lebens mußte zur Folge haben, daß von jeher der Abschluß der Ehen an gewisse Förmlichkeiten geknüpft und deren Auflösung nur unter genau vorher bestimmten, engbegrenzten Umständen und gleichfalls nur in geregeltem Verfahren vor sich gehen durfte. Die doppelte Natur der Ehe als einer durch das Sittengesetz gebotenen und einer durch das Staatsgesetz geregelten dauernden Lebensgemeinschaft zweier Personen läßt dieselbe uns auch von einer zweifachen Seite, der religiös-sittlichen und der civilrechtlichen beurtheilen und fordert die Vollgiltigkeit der Ehe nach diesen beiden Seiten hin, auch eine beiden Seiten gleichmäßig Rechnung tragende Vollziehung. Diese kann durch einen Akt bewirkt werden, wie dies in den östlichen Provinzen des preußischen Staates durch die für Christen angeordnete priesterliche Trauung geschieht, oder durch zwei von einander selbstständige

Handlungen, den Abschluß des Ehekontraktes dem Civilstandsbeamten, welcher zur Rechtsbeständigkeit derselben ausreicht, und die Einsegnung des Ehebundes durch den Geistlichen, zu welcher die Heiligkeit derselben uns bestimmt, und wie wir dieselbe im Gebiete der Civilehe antreffen. Daß in rechtlicher Beziehung nur die gesetzlich vorgesehene Form in Betracht kommen kann und deßhalb zur Rechtsbeständigkeit des Ehebundes eines jüdischen Brautpaares nur die Vollziehung des Civilaktes ausreicht, so daß bis zu diesem Zeitpunkt der priesterlichen Einsegnung von der Gesetzgebung kein Werth beigelegt wird, vielmehr die Ehe als nicht geschlossen gilt, habe ich außer in meinem System des Eherechtes auch insbesondere in meiner Abhandlung „über die Form der Eingehung einer vollgiltigen Ehe eines jüdischen Brautpaares" 2c. — in der allgem. Zeitung des Judenthums Bd. XXX S. 503 — ausführlich besprochen, auf welche ich hier verweise. An die Vollziehung der Ehe knüpft die Gesetzgebung und die Moral den Beginn der dadurch begründeten Familie und leitet von da die Familien- und Standesrechte der einzelnen Familienglieder ab. Sie unterscheidet von diesem Grundsatze ausgehend deßhalb drei Klassen von Kindern, nämlich legitime, illegitime und außereheliche.

Legitime Kinder sind diejenigen, welche aus einer zu Recht bestehenden Ehe hervorgegangen in die Rechte und den Stand des Vaters eintreten und aller Vortheile theilhaftig werden, welche das Gesetz damit verbindet, während die illegitimen Kinder nur den Namen und Stand der Mutter erlangen, nur in Verwandtschaft zu ihrem Vater treten und von dessen Familie ausgeschlossen sind, wie dies bei Kindern aus Ehen zur linken Hand und aus nachträglich für ungültig erklärten Ehen der Fall ist. Uneheliche Kinder sind dagegen die, zwischen deren Eltern noch keine Ehe bestand, und fallen in diese Kategorie auch die von jüdischen Eltern aus einem noch nicht gerichtlich verlautbarten Ehebunde hervorgegangenen.

Legitim wird ein Kind entweder durch die Geburt oder durch eine diese ersetzende Rechtshandlung, welche die Folgen der außerehelichen Geburt aufhebend, dem Kinde die Rechte eines legitimen überträgt. Dieser Rechtsakt der „Legitimation" kann wieder ein zweiseitiger sein, nämlich entweder kann er durch nachfolgende Ehe oder durch einen Königlichen Erlaß herbeigeführt werden. Bei der Legitimation durch nachfolgende Ehe reicht die Erklärung der Brautleute hin, daß ihre bereits geborenen Kinder von ihnen als eheliche

anerkannt werden und als solche rechtlich angesehen werden sollen. Diese Form setzt voraus, daß beide Eltern noch leben und zu einer vollgiltigen Ehe schreiten. Eine solche Erklärung jüdischer, bisher nur rituell getrauter, Brautleute vor dem Civilstandsbeamten bei Abschluß des gerichtlichen Ehevertrages bewirkt jedoch, daß von dem Kinde der Makel der außerehelichen Geburt schwindet, dasselbe vielmehr in allen Beziehungen dem späteren legitimen gleichsteht, es auch in die Familie des Vaters eintritt und diese rechtlichen Folgen von dem Augenblicke des Vollzuges der rechtlichen Form der Ehe ihren Anfang nehmen, wie dies Letztere von B. Hilfe — „das preußische Pflichttheilsrecht" §§. 18—21, — für das preußische Recht nachgewiesen ist.

Ist die Legitimation durch nachfolgende Ehe nicht mehr möglich, sei es weil durch den Tod der Mutter, oder in Folge der inzwischen anderweit eingetretenen Verheirathung derselben eine Ehe überhaupt nicht mehr, sei es weil dieselbe aus andern in den Verhältnissen der Eltern oder in der Sache liegenden Ursachen gesetzlich unstatthaft ist, so erkennt schon seit dem Kaiser Justinian — Novella 89 cap. 2 und Nov. 117 cap. 2 — das römische Recht, so wie auch in dem aëttleiding von den ältesten Zeiten ab, das deutsche Recht — cf. Grimm „deutsche Rechtsalterthümer" S. 155 flgd. — und ebenso das System des Landrechtes — §. 603 Tit. 2 Th. II. — die Möglichkeit an, daß ein Väter sein außereheliches Kind durch landesherrliches Rescript legitimiren darf. Unter welchen Voraussetzungen diese Legitimationsform statthaft ist, liegt im Allgemeinen unserer Aufgabe so fern, daß ich dieserhalb der Kürze wegen auf meine speciell mit diesem Gegenstande sich beschäftigende Schrift „de legitimatione liberorum non legitimorum" hier verweise. Es sei daraus hier nur erwähnt, daß die Frage, ob die Glaubensverschiedenheit zwischen dem Legitimirenden und dem zu Legitimirenden einen Hinderungsgrund der Legitimation abgeben kann, zu den in der Theorie und Praxis streitigsten gehört — cf. §. 8. S. 40 flgd. — Insbesondere führt der Plenarbeschluß des Königlichen Kammergerichtes vom 11. Mai und 7. September 1853 aus, daß die Legitimation eines christlich erzogenen Kindes durch einen Nichtchristen, namentlich einen Juden, nicht statthaft sei.

Ich trage kein Bedenken, diese Auffassung als eine nichtzutreffende zu bezeichnen und sie als dem Geiste unserer Verfassungsurkunde widerstreitend und den Verheißungen des Gesetzes über

die Verhältnisse der Juden vom 23. Juli 1847 — G.S.S. 263 — entgegen zu erklären. Ueberzeugt jedoch von der Thatsache, daß derarte Meinungsverschiedenheiten, welche für ihre kontrairen Prinzipien stets Unterlagen in den bestehenden Rechtssatzungen finden, am Wirksamsten durch eine Deklaration des Gesetzes beseitigt werden, daß zu einer solchen die gegenwärtige Zeitperiode aber den geeignetsten Moment darbietet, und daß es deßhalb zeitgemäß ist, alle rechtlichen Unterlagen für derarte Anträge zu geben, um dadurch die davon Betroffenen zur Stellung geeigneter Anträge anzuregen, so habe ich bereits die hiermit zusammenhängende Frage, „ob der §. 643 Tit. 2 Th. II. des A.-Land-Rechtes noch anwendbar sei, und in welcher Religion das außereheliche Kind einer Jüdin mit einem Christen erzogen werden müsse?" in einer besonderen Abhandlung besprochen, welche in Kurzem gleichfalls druckfertig der Oeffentlichkeit übergeben werden wird.

Die wenn auch sittlich nicht gerechtfertigten, doch in Wirklichkeit täglich sich mehrenden unehelichen Geburten und die daraus abgeleiteten oft ungünstigsten Lebensverhältnisse für das Kind haben längst die Aufmerksamkeit der Fachmänner auf sich gezogen, welche eingehend die Frage behandelten, wie diesem Uebelstande am Wirksamsten entgegenzutreten sei. Ueber ein Mittel zur Erreichung des Zweckes haben sie sich nicht geeinigt und werden auf gesetzlichen Grundlagen zu einer Einigung auch nicht leicht gelangen, weil erfahrungsgemäß Verbotsgesetze dies nicht zu erzielen vermögen. Durch alle Vorschläge wurde im Endresultate nichts anderes bezweckt, als vermögensrechtlich die Mutter noch schlechter zu stellen, als dies bisher geschieht, den Vater pekuniair gar nicht in Anspruch zu nehmen, sondern ganz aus dem Spiele zu lassen und das Wohl des Kindes, wenn die Mutter dafür zu sorgen nicht vermag, der Ortsgemeinde oder — was meist bei solchen dasselbe sagen will, — dem blinden Zufall anzuvertrauen, welcher in weiterer Linie das körperliche und sittliche Verkommen der Kinder in Aussicht stellt. Nur Wenige erfaßten das Prinzip, daß vor allem dem begründeten Anspruche des Kindes, sein Bestes unter allen Verhältnissen hauptsächlich im Auge zu behalten und zu wahren, Rechnung getragen werden müsse, und würdigten den Eifer, mit welchem Professor Heydemann auf dem Juristentage zu Wien und Professor Ihering und Dr. Gad auf dem zu Mainz für die Interessen der Kinder kämpften. Und doch ist die Ermittelung des Vaters die einzige

Möglichkeit, wie rechtsgemäß und wirksam der Makel und die nachtheiligen Folgen der außerehelichen Geburt von dem Kinde genommen werden können. Denn die Legitimation, als der einzige Rechtsakt zu deren Beseitigung, wird geradezu unmöglich, wenn jene fortfällt, und doch ist sie das wirksamste Mittel, durch welches ein Vater sein früheres Vergehen sühnen und dem Kinde gegenüber das gut machen kann, was er in Beziehung auf dasselbe gefehlt hat.

Erkennen danach wir die Nothwendigkeit der Legitimation als durch das Naturgesetz und das Sittengesetz geboten an, so gelangen konsequentermaßen wir dahin, diese Rechtshandlung als eine Allen zugängliche fordern zu müssen. Daß dies nur soweit geschehen darf, als dadurch wohlbegründete bereits erworbene Rechte Dritter nicht beeinträchtigt werden, bedarf keiner Ausführung, sondern liegt in der Natur der Sache selbst. Dagegen dürfen Glaubensunterschiede nie einen Hinderungsgrund abgeben, wie dies durch das Präjudiz des Ober-Tribunals Nr. 2586 vom 18. December 1854 (Entsch. Bd. 29 S. 364) ausgeführt wird.

Denn es läßt die auf Erfahrung beruhende, durch die Statistik zu erweisende Thatsache sich nicht wegleugnen, daß in bedeutend zahlreicheren Fällen, als ein uneheliches Kind einer Jüdin einen christlichen Vater, das einer Christin einen Juden zum Vater hat, und würde das angezogene Präjudiz für diese nicht seltenen Fälle die Legitimation völlig ausschließen, wenn es rechtlich begründet wäre, mithin für ein derartes Kind einmal die Erlangung der Rechte eines ehelich Geborenen, sodann aber auch für einen derarten Vater die Uebertragung derselben und damit vollzogene Sühnung seiner früheren Schuld unmöglich machen.

Dem ist aber nicht so, sondern stehen eine Menge von Argumenten entgegen, welche die Prämissen des Präjudizes widerlegen, und dadurch die aus falschen Prämissen abgeleitete Entscheidung umstoßen.

Eine auf den natürlichen Verhältnissen begründete und deßhalb alte und bis auf die landrechtliche vorgedachte Ausnahmebestimmung ganz allgemeine, insbesondere aber auch im jüdischen Rechte angetroffene Rechtsregel spricht den Grundsatz aus, daß das außereheliche Kind betreffs seiner religiösen Erziehung dem Glaubensbekenntnisse der Mutter folgt. Es liefern den Beleg dafür für das jüdische Recht Talmud Tr. Jebamoth f. 45 b und Tr. Kiduschin f. 66 b sowie Schulchan-aruch Eben-haeser c. 4 §. 20 und c. 8 §. 5, für das römische b. 24 D. de statu hom. I, 5), für das germanische

lex Bajuv. tit. 14 c 8 und Schwabenspiegel c. 40, 79, endlich für das preußische Recht §. 5 592 folgd. Tit. 2 Th. II des AL-Rechtes und Art. 345 Code Napoléon. Nach dieser Grundidee ist es deßhalb geboten, daß in jedem Falle, wo der Vater und die Mutter desselben im Glaubensbekenntnisse abweichen, auch das Kind mit dem Vater glaubensverschieden ist.

Diese Glaubensverschiedenheit kann nun eine doppelte sein. Denn entweder gehören Vater und Kind nur einem verschiedenen Bekenntnisse derselben Religion an, wie dies bei katholischen und evangelischen Christen der Fall ist, oder der eine Theil ist Christ, der andere Nichtchrist. Von diesem letzteren Falle lassen sich zwar wieder mannigfache Unterarten denken, doch bleiben diese hier außer Betracht, weil im gesetzlichen Sinne und deßhalb bei Beantwortung der vorangestellten Frage nur die christliche und nichtchristliche Religion einander gegenüber gestellt sind. Nach der jetzigen Lage der Gesetzgebung ist es jedoch nicht denkbar, daß der legitimirende Vater ein Christ, das zu legitimirende Kind aber Jude sei, weil bis jetzt in einem so zu stehen kommenden Falle das Kind christlich erzogen werden muß, die kritische Untersuchung über die Anwendbarkeit dieser Ausnahmebestimmung aber nicht hierher gehört, wo wir es nur mit der Thatsache zu thun haben, sondern von mir anderwärts — in Gruchot's Beiträgen 2c. und Frankel's „Monatsschrift 2c." — gegeben ist.

Darin stimmen alle Meinungen überein, daß der Unterschied der Confession keinen Hinderungsgrund der Legitimation eines christlichen Kindes ist, wogegen sie ebenso entschieden und allgemein den Grundsatz aufstellen, daß es unzulässig sei, wenn ein jüdischer Vater sein christlich erzogenes Kind legitimire. Während ich dem Ersteren beitrete, entfremde ich von dem Letzteren mich insofern, als ich davon überzeugt bin und vertheidige, daß Glaubensverschiedenheit nie einen rechtlichen Grund abgeben kann, daß ein natürliches Kind im Wege der Legitimation die Rechte und Pflichten eines legitimen erlangt, und daß deßhalb auch einem Juden sein außereheliches christlich erzogenes Kind zu legitimiren gestattet sein muß. In der Praxis kommt diese Frage aber vielfach zur Geltung, weßhalb deren Erörterung und definitive Beantwortung nicht nur zweckmäßig, sondern dringend geboten ist.

Die Legitimationsform durch nachfolgende Ehe halten viele hier für ausgeschlossen, weil zur Zeit die Preußische Gesetzgebung

den Fall nicht zuläßt, daß ein Jude eine Christin heirathet, welche einer der Confessionen der Landeskirche angehört. Sie thut dies aber mit Unrecht. Denn die Ehen zwischen einem Juden und einer aus der Landeskirche ausgetretenen Christin sind zufolge §. 17 der Verordnung vom 20. März 1847 — G.-Samm. S. 125— gesetzlich anerkannt. Muß ihnen nun zugegeben werden, daß mit ihrem Austritte die Mutter der Landeskirche nicht mehr angehört, vielmehr Mitglied einer nur geduldeten Religionsgenossenschaft wird, so bleibt dem ungeachtet das vorher geborene und getaufte Kind demjenigen Glaubensbekenntnisse zugethan, welches es durch die Taufe überkommen und nicht gleichfalls freiwillig abgelegt hat. Mithin ist es nicht allein denkbar, vielmehr wird in den meisten derarten Fällen das Verhältniß gerade so zu stehen kommen, daß die die Ehe eingehenden Eltern einem anderen Bekenntnisse, als die bei Abschluß der Ehe vorhandenen Kinder zugethan sind. Theilte man nunmehr die Ansicht, daß Glaubensverschiedenheit ein Hinderungsgrund der Legitimation ist, so wäre der Schluß gerechtfertigt und geboten, daß ein solches Kind der Legitimation nicht fähig und deßhalb von dem Eintritt in die Familie der Eltern ausgeschlossen sei.

Dem steht aber entgegen, daß zur Legitimation durch nachfolgende Ehe der Abschluß derselben durch die priesterliche Trauung nicht vorausgesetzt wird, mithin die Verlautbarung vor dem Civilstandsbeamten unbedenklich ausreicht, wie der §. 596 Tit. 2 mit §. 136, 177 Tit. 1 Th. II des AL-Rechtes und §§. 5 bis 8 der Verord. vom 20. März 1847, §§. 12 bis 14 des Ges. v. 23. Juli 1847 sowie §§. 3 bis 10 des Ges. v. 3. April 1854 unverkennbar aussprechen. Müssen wir danach diese Legitimationsform als ausreichend in einem solchen Falle anerkennen, wo die Mutter bei der Geburt des Kindes bereits Jüdin oder Dissidentin war, so haben wir kein Recht, sie für unzulänglich zu erklären, wo sie erst nachher aus der Landeskirche austrat und eines dieser Glaubensbekenntnisse annahm. Deßhalb ist die Legitimation durch nachfolgende Ehe rechtlich auch dann statthaft, wenn bei Abschluß der Civilehe ein christlich erzogenes Kind vorhanden ist, und können die dies verneinenden Gerichtsbehörden bei den von ihnen getroffenen Entscheidungen — cf. Deutsche Gerichtszeitung 1861 S. 228, Protestantische Kirchenzeitung 1865 Nr. 13 S. 266 — nur von demselben Gesichtspunkte ausgegangen sein, welchen sie der Legitimation durch landesherrliches Rescript unterbreiten.

Die in Wegfall kommenden Obergerichte in Wiesbaden und Celle, sowie das zu Darmstadt gingen von dem Grundsatze aus — Archiv für praktische Rechtswissenschaft VI S. 473 und Seuffert Archiv 2c. I S. 332 V S. 188 — daß der Antrag eines Juden auf Legitimation seines außerehelichen christlichen Kindes stets dem Landesherrn vorzutragen und von dessen Entschließung abhängig zu machen, sie aber die Legitimation aussprechen oder verweigern wolle, während die preußischen Obergerichte den Bittsteller vorweg abschläglich beschieden. Der ersteren Ansicht schon um deßhalb beitretend, weil der Landesherr darin nicht beschränkt werden darf, unter allen Verhältnissen sein Hoheitsrecht nach seinem freien Ermessen auszuüben, halte ich auch die Einwendungen für unzutreffend, welche der Legitimation eines Christen durch einen Juden entgegenstehen sollen. Denn wenn geltend gemacht wird, daß die Legitimation eines christlichen Kindes durch einen Juden den guten Sitten und Grundsätzen des preußischen Rechtes widerspricht, so werden die dies Behauptenden durch die Thatsache geschlagen, daß der Zustand nicht ungewöhnlich ist, wo jüdische Eltern an ihrem Glauben treu festhaltend geschehen lassen oder sogar herbeiführen, daß ihre Kinder getauft werden, und ein derarter Zustand das Respektsverhältniß der Kinder zu den Eltern nicht stört und die Bande der natürlichen Liebe nicht beeinträchtigt, oder aufhebt. Es entspricht ein derartes Verhältniß ganz unzweifellos dem allgemeinen Volksbewußtsein, welches wiederum den Maßstab der Ehrbarkeit und Angemessenheit abgiebt.

Für die Annahme des Widerstreitens mit den Grundsätzen des Allgemeinen Landrechtes können sie aber erst recht keinen Beleg bringen, vielmehr steht ihnen der Umstand entgegen, daß in dem Systeme desselben es ausdrücklich hervorgehoben wurde, wo die Glaubensverschiedenheit bei Beurtheilung von Rechtsgeschäften und Rechtsverhältnissen eine Rolle spielt, wie bei der religiösen Erziehung und Bevormundung der Kinder in den §. 643 Tit. 2 und §§. 137, 179 Tit. 18 Th. II und dem Rescript vom 16. Jan. 1813 (Kamptz Jahrb. II. 190).

Stehen sonach keine thatsächlichen oder rechtlichen Bedenken der Legitimation entgegen, so ist dieselbe unbedenklich gestattet und die Entscheidung eine ungerechtfertigte, welche sie nicht zuläßt. Insofern dadurch nicht unerhebliche Nachtheile für das Kind und Härten gegen den Vater herbeigeführt werden, ist es deßhalb erforderlich,

um jeden Skrupel zu beseitigen, auch noch alle etwa möglichen Bedenken zu zerstören. Denn es giebt Viele, welche von der Ansicht ausgehen, daß die Legitimation die Aenderung des Glaubensbekenntnisses des zu Legitimirenden zur Folge habe. Doch gehen diese von einer falschen Voraussetzung aus, weil nach §§. 83 84, 85 Tit. 2 Th. II des AL-Rechtes über allen Zweifel erhaben, festgesetzt ist, daß jedes Kind, nachdem es einer Glaubensgenossenschaft angeschlossen ist, in dieser Religion bis zum zurückgelegten vierzehnten Lebensjahre erzogen werden muß, und vor diesem Zeitpunkte sein Bekenntniß nicht ablegen und ändern darf, wenn selbst die Eltern ihren Glauben ändern und dadurch von dem Kinde glaubensverschieden werden. Wie ich es daher auf Grund der Rescripte des Justiz-Ministers vom 25. Nov. 1813 — Jahrb. II. S. 18 —, vom 15. Mai 1819 — ebenda XIII. S. 248 — und vom 8. August 1836 — juristische Zeitung für 1836 S. 892 — gegenüber der Ansicht von Koch — Commentar zum AL-Rechte not. 9 u. 10 zu §§. 80, 82 cit. — für nicht statthaft erachte, wenn kürzlich noch in S. ein siebenjähriges Judenmädchen auf Wunsch der an einen Christen verheiratheten Mutter getauft wurde, so wie kein christliches Kind seine Confession ändert, und aus der evangelischen zur katholischen Gemeinde aufgenommen werden darf, so kann umgekehrt auch vor zurückgelegten vierzehnten Lebensjahre kein Christ Jude werden, wenn auch die Eltern noch so sehr dies wünschen und zu erlangen sich bemühen möchten. Nach diesem Zeitpunkte hängt das Glaubensbekenntniß jedoch von der freien Selbstentschließung des Kindes ab, auf welche einzuwirken die Eltern rechtlich keine Macht haben, und ist keine Macht im Stande, Jemand zu hindern, von dem christlichen zum jüdischen Glauben überzugehen.

Fällt aber auch dieses Motiv, so wird andererseits mit Rücksicht auf Art. 12 der Verfassungsurkunde und §. 1 des Gesetzes vom 23. Juli 1847, wonach jeder Unterschied des Glaubens vor dem Gesetze fortfällt und der Jude alle dem Christlichen Staatsunterthan zukommenden Rechte genießt, auch das Recht zur Legitimation seines außerehelichen Kindes dem jüdischen Vater selbst dann nicht versagt werden dürfen, wenn das Kind von einer christlichen Mutter bisher in christlichen Glaubenslehren erzogen worden ist.

Carl Hilse.
Doktor beider Rechte und der Philosophie.

Recensionen.

1. ... רש"י על התורה Raschii (Salomonis Isaacidis) in Pentateuchum commentarius. E codd. manuscriptis atque editis, auctoris in Talmud commentariis, fontibusque praeterea optimis critice primum edidit et auxit, fontium indices locupletes variasque observationes adjecit A. Berliner. Berlin 1866. XX. u. 380 S. 8.

Endlich erhalten wir den Commentar Raschi's zum Pentateuch, der bis auf die neueste Zeit als das unentbehrlichste Hülfsmittel zum Schriftverständnisse, fast als nothwendige Ergänzung des Textes betrachtet, daher in unzähligen Handschriften und Drucken vervielfältigt wurde, in einer correcten Ausgabe. Gerade durch seine Popularität war das Werk früher noch umsomehr verunstaltet worden. Zu den Drucksünden und Mißverständnissen, die im Laufe der Zeit, statt berichtigt zu werden, sich im Gegentheile forterbten und vermehrt wurden, kamen Zusätze, die allmälig als ächte Bestandtheile sich feststellten und Verwirrung anrichteten. Es fehlte zwar nicht an Supercommentaren; eine reiche Anzahl von Werken beschäftigt sich mit der Erklärung Raschi's und geht nebenbei auch auf Berichtigung seines Textes ein. Er hat auch das seltene Glück erfahren, daß selbst in früherer Zeit Arbeiten unternommen wurden zur kritischen Reinigung seines Textes, sogar mit Benutzung von Handschriften, und die neuere Zeit hat diesem Gegenstande sorgsame Aufmerksamkeit zugewendet. Dennoch kam diese Sorgfalt den Ausgaben selbst wenig zu Gute, sie schleppten sich in unachtsamer Weise fort. — Raschi's Commentar ist, zumal zum Pentateuch, seinem wesentlichen Bestandtheile nach eine Auswahl der einschlagenden Thalmud- und Midraschstellen; selbst wenn er seine Quelle angiebt, so ist die Angabe blos allgemein gehalten, meistens jedoch setzt er sie stillschweigend voraus. Auch auf den Quellennachweis ist bereits früher Aufmerksamkeit verwendet worden, aber nicht so vollständig wie zu wünschen ist. Allen gerechten Ansprüchen genügt nun die von Hrn. Berliner veranstaltete Ausgabe.

Der Herausgeber hat sich einen ansehnlichen Apparat kritischer Hülfsmittel verschafft; mehrere Handschriften lagen ihm selbst vor, die Mittheilungen aus andern, welche in gedruckten Werken gemacht

worden, sind von ihm sorgfältig benützt,*) dann hat er Raschi's andere Arbeiten, namentlich seinen Commentar zum Thalmud, der sehr viele Parallelen bietet, genau verglichen, und diesen ganzen kritischen Apparat in einem Commentare dem Leser vorgeführt. Vielleicht dürfte damit des Guten etwas zu viel gethan sein, während andererseits der Herausgeber das Urtheil zu sehr dem Leser anheimstellt und sich der Entscheidung zu vorsichtig enthält;**) doch ist über die hier einzuhaltende Gränze schwerer eine Norm aufzustellen, dem Kenner wird jedenfalls ein reiches Material geboten, wenn auch der schlichte Leser in diesem embarras des richesses sich nicht ganz zurechtzufinden wissen mag. Ebenso ist der Quellen-Nachweis aufs Vollständigste beigebracht, zuletzt noch ergänzt, und eine kleine Anzahl von Stellen, die Hrn. Berl. entlehnt zu sein scheinen, ohne daß er eine Quelle dafür auffinden konnte, wird auch noch für weitere Nachforschung zusammengestellt. Kurz, es wird mit einer Akribie verfahren, die man bei den Ausgaben jüdischer Werke bisher schmerzlich vermißt hat und deren nunmehrige Anwendung auch auf diesem Gebiete von Sachkennern gewiß freudig begrüßt wird.

Das anerkennende Urtheil bedarf keiner weiteren Belege, es wird sich für einen Jeden, der die Ausgabe benützt, entschieden herausstellen. Natürlich dürfen nur die Ansprüche gestellt werden, wie sie an eine neue Ausgabe zu machen sind; eine wissenschaftlich-historische Orientirung über Raschi und seinen Commentar wird uns nicht dargeboten. Ob wir eine solche noch vom Hrn. Herausgeber zu erwarten haben, steht dahin; vorläufig müssen wir uns mit dem gut ausgestatteten Buche in seiner objectiven Haltung begnügen. Nur selten nämlich tritt Hr. B. aus dieser Objectivität heraus, dann aber freilich nicht zum Vortheile der Arbeit. Raschi führt z. B. zu 1 Mos. 2, 23 aus Jebam. 63a die Worte an: מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו בהם. Daß der ebenso ehrliche wie naive Raschi an dem wörtlichen Sinne dieser Stelle keinen Anstoß genommen, beweisen am Schlagendsten die

*) Daß dabei auch hier und da etwas übersehen ist, kann nicht fehlen, vgl. z. B. Urschrift S. 317 Anm. über Raschi zu 4 Mos. 14, 21., Bloch in meiner wiss. Zeitschr. ꝛc. Bd. IV S. 138 f. zu Raschi das. 17, 5.

**) Das schließt freilich nicht aus, daß manchmal doch eine Entscheidung getroffen ist, gegen die Einwendungen gemacht werden können. So ist die Umstellung in 1 Mos. 49, 26 auch gegen meine beiden Mspte. und durchaus unnöthig.

Worte, die er zur Gemarastelle erklärend hinzufügt: מכלל דמעמים אחרי' שמש ולא עלו ברעיתו. Freilich erregte später der Ausspruch, der gerade durch die Aufnahme in Raschi's Commentar noch allgemeiner bekannt wurde, ärgerliches Aufsehn. Die Christen spotteten darüber, wie schon Lipmann aus Mühlhausen (Nizachon Nr. 9) berichtet, und dieser glaubte den Sinn dahin umdeuten zu dürfen, daß nicht von dem wirklichen sinnlichen Acte fleischlicher Vermischung mit den Thieren die Rede sei, die dem Adam keine Befriedigung gewährt habe, sondern von dem Nachdenken über Natur und Wesen der Thiere, die er für sich nicht zur ehelichen Verbindung geeignet erkannt habe. Diese Deutung legt auch Reuchlin seinem Jochai zur Vertheidigung in den Mund (de arte Cabb.), und eine ähnliche Glosse ist sogar an den Rand unsrer Thalmudausgaben gesetzt worden. Wenn Hr. Berl. (S. 6 Anm. 19) diesen Vorgängern folgt und dieselbe Umdeutung versucht, so hat er seine Aufgabe, uns Raschi nach seinem wahren Sinne vorzuführen, verlassen und ist dafür ein künstlicher Apologet der thalmudischen Hagadah geworden. Seinem sonstigen Verfahren getreu, hätte er vielmehr Raschi's Worte aus dem Comm. zur Thalmudstelle beibringen müssen. Ebenso nimmt Raschi zu 5 Mos. 4, 32 die Stelle aus Sanhedrin 38 b auf, Adam habe Anfangs von der Erde bis zum Himmel gereicht, was der Ausdehnung von dem einem Ende der Erde bis zum andern entspreche, und zur Gemara sagt Raschi ausdrücklich, es sei hier von Adams wirklicher Länge die Rede. Meir ha-Levi erklärt diese Angabe freilich für eine Hyperbel, und Simon ben Zemach Duran will in ihr nicht den Umfang seiner Körpergestalt, sondern den Inhalt seiner Erkenntniß ausgedrückt wissen. Wenn nun Hr. B. (S. 312 Anm. 8) des Letzteren Worte umständlich mittheilt, so verfährt er durchaus nicht in Raschi's Sinne. — Ebenso glaubt Hr. B. umgekehrt Raschi's „Rechtgläubigkeit" in Schutz nehmen zu müssen, die jedoch der neuen künstlichen morschen Pallisaden nicht bedürfte. Raschi führt bekanntlich an mehreren Stellen die „Thikkune Soferim" an, und man sieht sehr deutlich, daß ihm spätere verhüllende Umdeutungen ganz fern lagen, er verstand darunter nach seinem gesunden natürlichen Sinne: Aenderungen, welche die späteren Schriftgelehrten in einzelnen Bibelstellen vorgenommen, weil die ursprüngliche Lesart verletzend gegen Gott gelautet habe. So sagt er zu 4 Mos. 11, 15., das dortige ברעתי sei eine von den „Thikkune Soferim" zur Umschreibung und zur

angemessenen Gestaltung des Ausdruckes לכינוי ולתקון הלשון. Noch unzweideutiger drückt er sich zu den Worten: Abraham stand noch immer vor Gott, 1 Mos. 18, 22. aus; es müsse dort eigentlich heißen: Gott stand noch immer vor Abraham, allein es sei dieß ein „Thikkun Soferim", indem unsere Lehrer es umgewandelt, um so zu schreiben שהפכוהו ר"ז לכתוב כן. Die alte Anschauung, wie sie auch die Midaschim und die Massorah repräsentiren, nahm an diesen Aenderungen, wenn sie zur Ehre Gottes geschahen, durchaus keinen Anstoß, und dieser gesunden naiven Richtung gehört auch Raschi an. Erst die spätere von der Blässe des Gedankens angekränkelte Orthodoxie ward bedenklich gegenüber solchen Zugeständnissen und suchte sie um jeden Preis zu beseitigen. Die Kunst der Umdeutung sollte auch hier helfen. Nicht die „Soferim", sondern die ursprünglichen Schriftsteller sollten schon aus Ehrfurcht ihren eignen Ausdruck anders gewählt haben. Für einen jeden Unbefangenen ist diese Ausflucht eine ganz unsinnige. Der Schriftsteller hätte das Verlangen, einen unehrerbietigen Ausdruck gegen Gott zu vermeiden, auf weit geschicktere Weise ausführen können, nicht mit solch künstlichem Nothbehelf, wo durch kleine Umwandlungen der Sinn seiner Worte ganz entstellt wird; nur Spätere, die einen Anstoß beseitigen und mehr das Wort als den Sinn der Stelle bewahren wollen, machen solche Aenderungen. Unter „Soferim" die ursprünglichen Schriftsteller und unter „Thikkun" die freiwillige Wahl eines andern Ausdrucks zu verstehn, das wird nur dem dogmatischen Zwange möglich. Aber auch diesem war es nicht möglich, die zuletzt angeführten Worte Raschi's, „welche unsere Lehrer umgewandelt, um so zu schreiben" in ihr System zu schmieden. Sie machten es daher kürzer; sie streichen diese Worte aus dem Commentare. Daher finden sie sich in vielen Handschriften nicht, und Hr. B. bemerkt sowohl zur Stelle wie schon in der Einl. S. XI mit großer Freude, diese Worte finden sich — unter den von ihm verglichenen Handschriften — nur in einem Münchener Codex — der aber gerade einer der ältesten ist, nämlich aus dem J. 1233 —, sie seien sicher ein späterer Zusatz, der dann in den Comm. eingedrungen sei, „niemals aber sei es Raschi in den Sinn gekommen, solche Worte aus seinem reinen Munde zu bringen." Mein Mspt. vom J. 1488—9 hat jedoch gleichfalls die Worte, wie sie denn fast in allen Drucken auch sind, nur daß sich auch in ihm der Versuch sie unverfänglicher zu machen,

darin zeigt, daß das ר"ז fehlt. (Mein Codex vom J. 1294 beginnt erst viel später). Eine gesunde Kritik wird weit eher voraussetzen, daß man den später erst gefühlten Anstoß aus Raschi dann beseitigt, als daß er dann erst hinzugefügt worden. Solche Correcturen sind in Raschi unzweifelhaft gemacht worden, vgl. z. B. Dzar nechmad IV, 99 f. u. Ztschr. d. DMG. Bd. XVIII S. 659 in Betreff von 2 Mos. 30, 6 und hier S. 166 Anm. 1 und 2, ferner diese Ztschr. Bd. III S. 243 in Betreff von 2 Mos. 25, 22 und hier S. 148 Anm. 10,*) und eine solche haben wir auch

*) Auch auf das Fehlen einer andern Stelle in mehreren Hdschr. mag hier aufmerksam gemacht werden. In 3 Mos. 25, 47. fehlt in mehreren Codd. die Stelle in Raschi, wo er גר ותושב erklärt, als stände es ohne verbindendes Wav und bezieht sich dafür ganz richtig auf Onkelos (vgl. Urschrift S. 355 ff.) Dies scheint jedoch Abschreibern ebenso auffallend gewesen zu sein, und sie ließen einfach die Stelle weg (vgl. Berliner z. St. S. קיח Anm. 27) wie auch mein Mspt. vom J. 1488, sie nicht hat (im Cod. v. J. 1294 fehlt hier ein Blatt). Das beweist jedoch nicht, daß die Stelle ein späterer Zusatz ist. So mag auch Cod. Soraval in 4 Mos. 15, 15. die Worte כן ארץ מצרים absichtlich zurückgelassen haben, während sie sonst Handschriften — auch meine beiden — und Ausgaben haben (vgl. S. קלד Anm. 3). Das Beispiel nämlich, welches Raschi dort aus 1 Mos. 13, 10. anführt, ist im Ganzen unpassend, wie mein Bruder bereits in Zion II S. 76 nachgewiesen; ein Abschreiber mag dies gefühlt und deßhalb die falschen erklärenden Worte R.s zurückgelassen haben, doch hätte er freilich dann gas ganze Beispiel streichen müssen. Auch der Herausgeber durfte nicht unterlassen darauf aufmerksam zu machen. — Zu das. 16, 6 führt Raschi die Deutung Thanchuma's an, Moses habe in das Räucherwerk der Rotte Korah's ein tödtendes Kraut (Gift) gemischt, durch welches bereits Nadab und Abihu verbrannten: וסם המות נתן להם בתוכו שבו נשרפו נדב ואביהוא. An dieser vorgeblichen Procedur Moses' nahmen die naiven Alten keinen Anstoß. Allein die Rationalisten fanden darin einen Anhalt für natürliche Wundererklärung; so Nissim ben Moses aus Marseille (vgl. he-Chaluz VII S. 135 f. u. S. 137). Umgekehrt suchten die Andern den Umstand, der das Wunder abschwächte, zu beseitigen. Bechai ben Ascher (von Hr. B. nach seinem apologetischen Verfahren ausführlich angeführt) läßt zwar die anstößige Lesart bestehen, aber sucht ihr das Anstößige zu nehmen. Mein Cod. vom J. 1294 hat die ganze Stelle, der die angeführten Worte angehören, nicht, in cod. 1488 steht ניתן (wohl aber להם), womit wenigstens die That von Moses abgelenkt wird, in Bamidbar rabba z. St. heißt es נתון לתוכו ähnlich wie bei Meiri, während unsere Drucke zwar נתן lesen, aber auch nicht להם, lauter Milderungen. Sicher haben להם noch andere Handschriften, aber wir erfahren darüber Nichts von Hrn. B.! — So nahmen manche Abschreiber zu das. 19, 7 daran Anstoß, daß Raschi sagt, kein Unreiner werde

in dem besprochenen Falle vor uns. Der objective Kritiker, dem es um Raschi's Worte zu thun ist, darf sich daher nicht von einer vorgefaßten Meinung verleiten lassen, schlechten Flickversuchen befangener Abschreiber den Vorzug geben zu wollen.*)

Jedoch sind dies Ausstellungen, die bloße Einzelnheiten betreffen, und mag Hr. B., solche unwissenschaftliche Aeußerungen einfließen zu lassen, vielleicht von einer ängstlichen Rücksicht auf diejenigen Männer bestimmt worden sein, die er am Schlusse des Werkes auch als seine Approbatoren uns vorzuführen sich gedrungen fühlt. Glücklicherweise haben diese Rücksichten sonst keine Verwüstung angerichtet, und die Ausgabe im Ganzen bleibt eine sehr tüchtige und willkommene, die auch einem neuen Bearbeiter der nordfranzösischen Exegetenschule noch neues und gesichtetes Material bietet, wobei freilich die früheren, nicht erschöpfend von Hr. B. benutzten Arbeiten nicht übersehen werden dürfen.

25. Oct.

---

außerhalb zweier Lager entfernt, nur der Eiterflüssige, der durch nächtliches Begegniß Verunreinigte und der Aussätzige, da ja der Letztere auch das dritte Lager, den Umgang mit jedem Israeliten meiden muß. So fügten Manche — Cod. Saraval und alter Druck — dies ausdrücklich hinzu, Andere — wie Cod. Worms, auch mein Cod. v. J. 1488 — strichen das Wort ומצורע. Allein diese angebliche Verbesserung entstammt blos einer peinlichen Gelehrsamkeit, da es Raschi nicht darauf ankommt, von wo der und jener Unreine sich zu entfernen, sondern blos wer noch mehr als das Priesterlager zu meiden habe.

*) Ob ein anderer kleiner Irrthum, den der Herausg. begangen, auch in diese Kategorie der apologetischen Versuche gehört oder ein, allerdings sehr unschädliches absichtsloses Versehen ist, bleibe dahingestellt. Hr. B. ergänzt nämlich in löblicher Weise Stellen aus dem Thalmud, die Raschi abkürzt, auf die Quelle verweisend. So thut auch Raschi zu 4 Mos. 21, 34., die Ergänzung des Hr. B. in Anm. 38 aber ist irrig, indem er die gar nicht hierher gehörigen Worte Og's aus der Gemara aufnimmt, während er die Beschreibung der dabei vorgefallenen seltsamen Wunder, der Riesengestalt des Moses und seines eingeschlagenen Verfahrens von dort aufnehmen mußte. Freilich klingen diese Dinge wie Mährchen, und noch dazu wie recht kindische. — Auch zu der sehr seltsamen Stelle, daß ein Neumondsopfer zur Versöhnung für Gott dienen solle, weil er den früher der Sonne gleichstehenden Mond kleiner gemacht (4 Mos. 27, 15.), beeilt sich Hr. B. in der Anm. eine mildernde Erklärung hinzuzufügen.

2. Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim u. s. w. von Dr. J. Levy. Fünfte Lieferung. Band I bis Ende des Buchstaben ל, S. 385—416, Nachträgliches von Prof. Fleischer bis 429, einige Berichtigungen und Zusätze. Bd. II bis מכך, 48 S. 8. Leipzig, 1866.

In erfreulicher Raschheit schreitet dieses Werk fort und folgt Lieferung auf Lieferung in kurzen Zwischenräumen. Gemäß dem Wunsche der Verlagshandlung hat der Vrf. das Werk nunmehr in zwei Bände getheilt, deren erster mit dem Buchstaben Lamed schließt, so daß nun der volle erste Band und der Anfang des zweiten vorliegt; eine gleiche Anzahl von Heften wird wohl das Ganze binnen Jahresfrist zu Ende bringen. Wir haben über diese fünfte Lieferung im Grunde nach dem, was wir über die früheren bemerkt haben (Bd. IV S. 237 ff. und S. 255 ff.), nichts Besonderes zu sagen; es gilt von ihr dasselbe Urtheil wie von ihren Vorgängern. Das Werk zeichnet sich weiter durch denselben Fleiß aus, der gewissenhaft ein reiches Material zusammenbringt, aber dieselbe Weitläufigkeit giebt ihm noch weiter den übergroßen Umfang, und ebenso leidet die Bearbeitung an den bereits früher gerügten Mängeln. Auch hier wird die sehr bescheidene Stellung, welche eigentlich dem s. g. Onkelos gebührt, nicht erkannt, und eine Uebersetzung, die in dieser Lieferung besprochen wird, deutet so klar auf seine Unselbstständigkeit hin. Unter מגירתא nämlich (Bd. II S. 6a) finden wir die richtige Bedeutung Fuhrt, Uebergang über einen Fluß, als abgeleitetes Nomen vom Verbum גרד, das zunächst auch einen Fluß überschreiten bedeutet, und entspricht es dem hebr. מעבר, יעברה. Allein auch Onkelos, zu Num. 21, 11 wird angeführt, der עיי העברים mit מגירת עבראי wiedergiebt. Wie kommt aber עיי zu dieser Uebersetzung? Dafür bietet uns die dann angeführte Uebersetzung aus dem Jeruf. Thargum die Erklärung; dieses nämlich hat ganz richtig מישרי מגירתא, wo also unser Wort wie gewöhnlich dem עברים entspricht. Als man später mit sehr starker Benützung des alten Jeruf. Thargum das künstlich wörtlich sich anschließende in Babylonien bearbeitete, nahm man an der Wiedergabe des seltenen und hier etwas schwierigen Wortes עי mit Ebene Anstoß, hielt auch עברים für einen bestimmten Ortsnamen, und da man nun noch מגירתא in der Uebersetzung vorfand,

ſo nahm man dies friſchweg für עיר herüber. Dieſe Verwirrung iſt dann freilich 4 Moſ. 32, 44 ff. in ſämmtliche Thargume eingedrungen. Ich denke, daß ſie ein recht ſchlagendes Beiſpiel für das Gemachte in dieſem onkeloſiſchen Thargum und dafür, daß es aus einem älteren jeruſalemiſchen Thargum — das auch dem überarbeiteten uns als Pſeudo-Jonathan vorliegenden zu Grunde liegt — umgearbeitet iſt.

Desgleichen begegnet man hier wieder vielen Beiſpielen, in denen die Dialekte nicht genügend verglichen ſind. Wiederum fehlt z. B. unter כרז und כרוזא, unter כורסיא, unter מחא I, namentlich für מחא ביד, eine Verweiſung auf den *bibliſchen Chaldaismus*, ja ſogar unter מור für מור דרגליא eine ſolche auf das Keri מימי רגלים im *hebräiſchen* Bibeltexte. Das *Syriſche* iſt nicht genügend berückſichtigt unter כתש (vgl. Bd. IV S. 120), unter לחי und לחת für Tharg. 2 Kön. 4, 34. 35. (vgl. daſ. S. 122), unter מחטא I und unter מזכסא, während wieder unbelegte ſyr. Wörter friſchweg zur Vergleichung herangezogen werden, wie unter כרזילא. Beſonders macht ſich dieſer Mangel fühlbar, wenn zur genaueren Feſtſtellung des Sinnes eines Ausdruckes das Vorkommen deſſelben in beiden Idiomen ſich gegenſeitig ſtützt. So führt der Vrf. unter בן die Ausdrucksweiſe מיניה וביה an; ſtatt auf das ſyr. ܒܪ ܡܢ hinzuweiſen, mußte er ܒܪ ܡܢ anführen, über das noch Bickell (Carmina Nisibena p. 52) nicht ganz im Reinen iſt. Es bedeutet im Thalmudiſchen und Thargumiſchen: aus ihm ſelbſt, ohne Zuthun irgend eines Anderen, und ſo muß es auch im Syriſchen wiedergegeben werden (vgl. carm. Nisib. 46, 179. 48, 103. 111. 55, 3. 61, 83. 75, 103. Der Stern des Euſebius, ed. Wright S. 13 Z. 16.) wo die Herren Herausgeber noch etwas unſicher ſind. Beſonders iſt wieder das *Jeruſalemiſch-Syriſche*, das mit dem jüdiſchen Chaldaismus ſo eng verwandt iſt, gar nicht beachtet. Mit לחדא, ſehr, ſtimmt ganz ܠܚܕ, und nicht zu übergehen war ferner, daß die Baraitha*) dieſen Ausdruck auch in der hebr. Form עד

*) עד לאחת z. B. Menachoth 18a aus Thoßeftha Korbanoth c. 2. wo dieſe Worte jedoch ausgefallen ſind, weil der Ausdruck ſpäter, wie es ſcheint, nicht verſtanden wurde, wie ihn ſelbſt Raſchi verkannt zu haben ſcheint — der jedoch vielleicht עד אחת ohne Lamed las wie Thoſſafoth —, während Niſſim b. Jacob die Phraſe richtig lieſt und auffaßt.

עד gebraucht. Sehr instructiv ist die Heranziehung dieses Idioms zur Feststellung der Bedeutung von מין Ketzer. Es ist Bd. II S. 238 besprochen worden, daß מין weder im Hebräischen noch in dem herrschenden syrischen Dialekte die Bed.: Familie, Volksclasse hat, und wenn Barhebräus für eine falsche Lesart in der Uebersetzung der Peschito, die ihm vorgelegen, diese Bedeutung zur Hülfe nimmt, so beruft er sich fälschlich darauf, daß das Wort diesen Sinn im Hebräischen habe. So fehlt nun freilich in dem herrschenden Dialekte der Gebrauch des Wortes in solchem Sinne; allein wir treffen auf ihn im Jerusalemisch-Syrischen. In diesem Idiom heißt ܥܡܡܐ an sehr vielen Stellen — die Miniscalchi Erizzo freilich ganz übergeht — geradezu Volk, namentlich heidnisches Volk, und davon ܥܡܡܝܐ ἐθνικός, Heide, Ketzer, wofür M. E. einen Beleg anführt, doch findet es sich mehrfach. Dieses ist nun das thalm. מין Häretiker, das in seiner Entstehung mit גוי und עממין dieselbe Geschichte hat. — Das Arabische war ferner nicht zu übergehen unter כרתא, wo auf die Analogie mit كَرٌّ عَلَى schon im Lehrbuch zur Sprache der Mischnah S. 31. verwiesen war.

Auch die Entwickelung der Bedeutungen und die Etymologie läßt Vieles zu wünschen übrig. So heißt כרע II nicht hinabsinken, sondern auch im Peal — das freilich selten vorkommt, auch wohl unrichtige LA. ist — (die Wage) hinabdrücken, überwiegen, ist also mit I identisch. כתא, ܟܬܐ ist gleich كَاثٌّ und كشوث, das von selbst Hervorwachsende, daher auch in Mischnah und Baraitha כשרת die wurzellos von selbst hervorwachsende Pflanze und der Haarflaum am Menschen, Ukzin 2, 1. Mikwaoth 9, 4. Thoßeftha das. c. 6 (bei Simson zur Mischnah, bei uns כתות) und sonst häufig. Ueber das Verunreinigen der Hände durch die Berührung der heiligen Schriften hätte wohl doch jetzt unter כתבא das erkannte Richtigere gesagt werden müssen. Die Bemerkungen unter ל sind sehr verfehlt. Daß es am Anfange des Fut. sowohl im bibl. Chaldaismus als auch im Thalmudismus in der Bed.: sollen, להוא, es soll sein, vorkommt, durfte nicht angezweifelt werden; die Bed. steht fest, und der arabische Sprachgebrauch bestätigt sie. Daß es als Schlußbuchstabe, auch als mittlerer vor einem schwachen verdoppelt wird, eignet nicht blos dem Lamed, das findet bei allen Buchstaben statt. Daß es am Anfange den Worten zugesetzt werde,

ist willkürliche Annahme. Für לִיבְרְנָא bestreitet dies bereits Fleischer, für לְהַגִּירְנָא liegt gar kein Grund vor, es nicht von dem gebräuchlichen Stamme לְהַג abzuleiten, bei לְשִׁירְיָא ist, wenn die LA. richtig, das Lamed Partikel, gerade wie bei לְאַפְרָשׁ, das immer zu übersetzen ist: zur Absonderung, Auszeichnung, außerordentlich. מְרַמַּר, der Apostat, hat Nichts zu schaffen mit מוּר verkaufen, es ist ein Part. pass., das in syr. Weise das Präteritum Activi ausdrückt, von הֲמִיר, wechseln, einer der seinen Glauben gewechselt hat. Für מִטְרוֹל hätte die richtige Ableitung Luzzatto's: Last, Veranlassung, nicht aufgegeben und Ungeeignetes aufgesucht werden sollen, ebenso bleibt für מִיטַטְרוֹן die einzig richtige Combination mit metator, der Wegbereiter, feststehn, und sind alle künstlichen Zusammenstellungen griechischer Wörter abzuweisen. מֵירָא I ist kein Stammwort, in מִיגֵּירָא sind beide Mem, wie in sonstigen chaldäischen und samaritanischen Derivaten, von dem ursprünglichen מִכְּנ gleich מִן, und die Form entspricht dem mischnaitischen מֵאֵלֶּיךָ. Unter מִירְרִי ist wieder, mit Uebersehung der Form אִירְיָא, eine unglückliche Etymologie versucht, während die richtige schon mehrfach gegeben worden (vgl. Bd. IV S. 236). Das Gerede von der „apokryphen" Mechiltha hätte uns unter מִכֵּילְתָא gleichfalls erspart werden können, und über מְמֵינֵי nach der alten babylonischen Punctation ist doch jetzt so Sicheres bekannt, auch zur Erklärung der Stelle Menach. 53 b so vielfach verwendet worden, daß man gar nicht begreift, wie der Vrf. unter מִן damit wie mit etwas Neuem als „wahrsch." ohne irgend eine Verweisung und Begründung auftritt.

Besonders auffallend ist, daß der Vrf. die Massorah zum Thargum, die ihm selbst zum Theile in der Pentateuch-Ausgabe Sabionetta vorgelegen und die vollständiger von Luzzatto mitgetheilt worden (Ozar nechmad IV), gänzlich ignorirt. Bei dem Nachdrucke, welchen er auf die Punctation des Thargum legt, waren die zuweilen sehr genauen Angaben der Massorah von Wichtigkeit, aber auch für Lesarten, z. B. für das seltsame אִזְמַרְגְּדִין mit einem zweiten Sain in der ersten Thargumstelle (vgl. Ozar nechmad IV S. 171), die Lesart אִסְגַּד für אִזְגַּד, Bote, bei den Nehardeern (das. S. 165), die Hr. L. übergeht; selbst die Bemerkung, daß אַדְמָתָא bei Onkelos lediglich an drei Stellen — die auch der Vrf. anführt — vorkommt (das. S. 157), ist instructiv, da hiemit die Lesart in unsern Ausgaben, welche das Wort noch an andern Stellen anwendet, berichtigt wird und daraus hervorgeht, daß das

Wort eigentlich gar nicht chaldäisch ist, von Onkelos jedoch an diesen drei Stellen absichtlich aus dem Hebr. beibehalten worden.*) Sehr auffallend aber ist, daß der Vrf. selbst eine sprachlich sehr wichtige Lesart, welche sich in der Sabionetta-Ausgabe findet und von der Massorah bezeugt wird, gar nicht aufnimmt; es ist dies die Uebersetzung von וּמַלֵּי בלב für וידבר על לב 1 Mos. 34, 3. (in den gewöhnlichen Ausgaben ומלויל על לב). Luzzatto hat diese (a. a. O. S. 157, vgl. 165) als einen Syriasmus nachgewiesen, ich habe dies als solchen in Ztschr. d. DMG. XVIII, 651 f. weiter belegt, wozu noch Hiob 2, 11. und 2 Chr. 32, 8. hinzuzufügen sind, auf diesen Ausdruck ferner daselbst aber auch als im Spätbiblischen bereits üblich hingewiesen in מלאו לבו Esth. 7, 5., noch schlagender מלא לב ב Koh. 8, 11. 9, 3., ermuthigen, anreizen. Das durfte unter מלי I nicht übergangen werden.

Die Bemerkungen des Hrn. Prof. Fleischer bewegen sich

---

*) Auch das jerus. Thargum wie der Syrer bedienen sich bei ihnen ausnahmsweise des Wortes, in der Genesis, weil die Paronomasie von אדם und אדמה beibehalten werden soll, und im Exodus, weil sie mit dem Rasenaltar nicht ins Reine kommen konnten (vgl. Ztschr. der DMG. Bd. XIX S. 607) und daher lieber das hebräische Bibelwort beibehielten. Nicht ganz richtig ist daher, wenn Michaelis behauptet, ܥܦܪܐ komme blos der Paronomasie wegen, Gen. 2, 7. vor, da es auch an der einen Stelle im Exodus vorkommt. Wenn er aber hinzufügt, das Wort sei Syris non usitatum, so hat er darin vollkommen Recht, und wir haben eben erkannt, daß es gerade als ein fremdartiges absichtlich in der Exodusstelle aufgenommen ist. Zwar bestreitet schon Bernstein im Wörterbuche diese Behauptung, weist aus der syr. Bibelübersetzung noch 1 Sam. 4. 12. 2 Sam. 1, 2. 2 Kön. 5, 17. und Hiob 5, 6. nach; allein an allen diesen Orten, wo es auch im Hebräischen gebraucht wird, heißt es gerade nicht: Erdboden, sondern in einem auch in der Bibel nicht sehr gewöhnlichen Gebrauche: Erde, die aufs Haupt gestreut wird, wie in den zwei ersten Stellen, dichterisch im Hiob parallel mit עפר, und etwas Erde, das Naeman mitnehmen will, in Kön. Dieses eigenthümliche Wort hält nun der Uebersetzer bei, wie auch das Tharg. in Kön. und Hiob thut, aber gerade in der gewöhnlichen Bedeutung vermeidet es der Syrer. Die wenigen Stellen noch aus Efräm und andern kirchlichen Schriftstellern, die Bernstein noch beibringt, sind Nachbildungen der Peschito und nicht dem lebenden Sprachgebrauche entnommen. Seltsam ist, daß Bickell (carm. Nisib. p. 37) diesen Protest gegen Michaelis als etwas Neues erhebt und ihn mit einer einzelnen Stelle aus Efräm begründet, während er durch Bernstein und zwar weit besser belegt — auch die von Bickell angeführte Stelle ist beigebracht — schon ausgeführt war.

hauptsächlich auf etymologischem Gebiete, berichtigen aber auch sonst nach manches Unsichere und Schwankende, und wir freuen uns, da manche Uebereinstimmung zu finden mit Berichtigungen, die auch in unsern früheren Recensionen gemacht sind. Daß darin viel gründlich Belehrendes ist, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden.

26. Oct.

Umschau.

1. Hr. Professor Philipp Bruun über Chazarien.

Die bereits von Hrn. Harkavy Bd. IV S. 292 genannte Schrift ist nun in meinen Händen; den Mémoires de l'académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg VII e Serie Tome X, Nr. 9 angehörig, liegt sie mir als Sonderabdruck vor, unter dem Titel: Notices historiques et topographiques concernant les colonies Italiennes en Gazarie. Par le professeur Philipp Bruun. 100 S. gr. 4. Aus dem reichen, ein uns fremdes Gebiet betreffenden Inhalte hat Hr. Hark. bereits die Punkte hervorgehoben, welche die jüdische Geschichte berühren. Die Aufklärungen, welche über Chazarien aus der alten Zeit gegeben werden können, lagen im Ganzen jenseits der Gränze, welche der Gegenstand seiner Behandlung Hrn. Bruun anwies; die Streiflichter, welche auf dieselbe fallen, zeigen uns, daß wir es hier mit einem Lande zu thun haben, über dessen damalige Geschichte nur spärliche Notizen aufgesucht werden können. Um so werthvoller werden dadurch die aus jener Zeit herrührenden Documente, aber freilich auch um so weniger einer Controle zugänglich. Von den Bedenken gegen das hohe Alter einiger dieser Documente hat, soviel ich sehe, nur dasjenige eine Bedeutung, welches sich gegen das Vorkommen eines Tuchtameisch in so alter Zeit richtet. Der Einwand gegen die Angabe auf einer späteren Grabschrift ist für den Gegenstand der Untersuchung ohne Erheblichkeit. Chwolson führt nämlich S. 6 Anm. 2 an, auf der Grabschrift eines gewissen Eliahu finde sich die Angabe, daß er bei der Vertheidigung der Stadt gegen die Genuesen im J. 1261 an einem Sonnabend gefallen sei, היה על עמו כחומה נשגב : ובעיר המבצר מבראו ומלגיו וכו', auch in einem ge-

nealogischen Verzeichnisse, welches ein Nachkomme dieses Eliahu angefertigt, werde desselben und seines Heldentodes bei der Vertheidigung der Stadt gegen die Genuesen in dem angegebenen Jahre gedacht. — Hr. Br. nun bestreitet (S. 85 ff. Anm.), daß die Genuesen sich bereits vor 1266 irgendwo in der Krim festgesetzt. Nach einem Schreiben Chwolson's an Kunik verhält es sich nun mit der Grabschrift so: Sie ist am Ende verletzt und kann daher nicht Alles gelesen werden, deutlich ist blos: Eliahu, Sohn . . . , als die Genuesen belagerten (oder bedrohten) . . . Sabbath . . . des Jahres. Darauf folgen zwei Zeilen, welche den Vers Ps. 65, 5. enthalten (und der das Chronostich einschließen soll. G.). Auf der ersten Zeile sind nur die zwei ersten Worte des Verses zu lesen, aber ohne daß Punkte darüber gesetzt wären, wodurch sie erst zu Zahlzeichen würden, während die drei folgenden Worte fehlen. Die zweite Zeile enthält die fünf letzten Worte und fehlen am Schlusse nur drei Buchstaben. Hier sind nun fünf Buchstaben mit Punkten versehen, welche die Zahl 21 ergeben (also בטרם ב G.), und dieses muß 1021 = 1261 bedeuten. Hätte nämlich 1121 =1361 ausgedrückt werden sollen, so hätte ja sehr leicht das Kof in קדש mit einem Punkte bezeichnet werden können, um das Hundert zu ergänzen. Freilich konnten etwa unter den Buchstaben der drei auf der zweiten Zeile fehlenden Worte (und unter den drei auf der zweiten Zeile fehlenden Buchstaben. G.) noch mancher mit einem Punkte versehen sein; jedoch ist dies nicht wahrscheinlich. Firkowitsch hat nämlich das Jahr bestimmt nach der von ihm in Constantinopel aufgefundenen genealogischen Liste, dort aber heißt es, der genannte Eliahu sei den und den Tag der Woche und des Monats im Kampfe gegen die Genuesen gefallen. — Der Gegenstand greift, wie gesagt, gar nicht in den Gang der Untersuchung ein, soweit sie für uns wichtig ist; es könnte ganz wohl sein, daß auf dem Grabstein wirklich 121 (oder auch jedenfalls noch ein Zusatz zu 21) ausgedrückt sei oder auch daß mit 21 blos die Zehner und Einer angegeben sind, während die Hunderte zurückgelassen werden, also der Grabstein aus 1361, jedenfalls nach 1266 datirt. Ob in der genealogischen Liste — einer Art von Documenten, welche, zumal bei den Karäern, für genaue Jahresangaben nicht zu den zuverlässigsten gehört — überhaupt ein Jahr angegeben ist, erfahren wir nicht genau. Wenn nun auch dieses Datum für die Geschichte der alten Zeit ohne allen Einfluß ist, so wäre es doch

gut, da dasselbe angezweifelt ist und eine jede Unrichtigkeit einen Verdacht auf die ganze Sammlung werfen könnte, wenn beide Documente, Grabschrift und genealogisches Verzeichniß, vollständig im Original mitgetheilt würden.

1. November.

2. צוער und צְעִיר, der Hirtenjunge.

Ist einmal ein Wort in seiner richtigen Bedeutung festgestellt, so fehlt es meistens nicht daran, daß es noch an anderen Orten aufgefunden werde, wo es bis dahin verkannt worden, und neues Licht auf die mißverstandenen Stellen wirft. So haben wir Bd. IV S. 119 das ächt biblische Wort צוער in der Mechiltha als Hirtenjunge festgestellt, wo es der neueste Herausgeber wegcorrigiren wollte,*) und nun begegnet es uns gar in der Mischnah. 'Arachin Cap. 2 Ende wird aus dem Tempel berichtet, daß die Levitenknaben zwar nicht zum levitischen Musiker- und Sängerchore gezählt werden, kein Instrument spielen, auch nicht auf der Anhöhe, woselbst der Chor stand, sich befinden durften, dennoch unten, den Kopf zwischen den Füßen der erwachsenen Leviten, standen und sie so mit Gesang begleiteten; man nannte sie die levitischen Hirtenjungen, צוערי הלוים. So lesen wir in den Mischnahausgaben, so hat auch die Thoßeftha: צוערי לויה die Hirtenjungen des Levitenthums, während es in der Gemara ohne Wav, bei Aruch mit Jod צעירי steht. Dieser Name ist allerdings kein sehr ehrender, man hatte aber auch wohl keine besondere Veranlassung, diese wilde Jugend sehr zart zu behandeln, und wie man die jungen Priester „die Priesterbrut", פרחי כהונה, nannte, so die jungen

*) Der Sinn der Mechilthastelle zu 2 Mos. 22, 11., wie sie nach der richtigen LA. des Jalkut lautet: מיעמו להביא את הצוער, מיעמו להוציא את הנוקד, ist folgender. Die Vorschrift, daß der Hüter das ihm zur Hut übergebene Vieh, wenn es von (bei) ihm gestohlen worden, zu erstatten habe, schließt den Hirtenknaben aus; er ist nicht verantwortlich, da er blos Diener des Hirten ist, also an dem Ganzen kein selbstständiges Recht, daher auch keine Verpflichtung hat, die Sachen sind nicht bei ihm. Umgekehrt ist der Hüter einer größeren Heerde, wenn er auch nicht selbst alle überwacht, für einzelne Abtheilungen besondere Wächter einsetzt, doch als der eigentlich Beauftragte, dem das Vieh anvertraut wird, für Alles verantwortlich; die Sachen sind bei ihm, in seinem Besitze. Die Lesart את דמי הנוקד erklärt sich auch darnach; es ist eben die Rückerstattungspflicht desjenigen, der das Geschäft abschließt, wenn er auch nicht persönlich die Hut übernimmt.

Leviten — Hirtenjungen, und man verstand darunter wohl zunächst die kleinen Schreier; die babylonische Gemara freilich hat sich aus diesen Verhältnissen, in denen der Pharisäismus eine Opposition gegen die Anmaßungen der Priester- und Leviten-Aristokratie unterhielt, völlig herausgelebt, sie blickt vielmehr mit Ehrerbietung auf den heiligen Stamm in allen seinen Gliedern und nimmt Anstoß an dieser verletzenden Bezeichnung der Jugend. Sie berichtet daher (13 b), nach einer Baraitha habe man sie סוערי הלוים, die Unterstützer der Leviten, genannt, der Meschnait jedoch nenne sie צוערי, weil ihre Stimme dünn (schwach und hell) gewesen gegenüber der Stimme der Erwachsenen, die dick (stark und tief), weil sie (die Töne zertheilten) absetzten, die Erwachsenen nicht ותנא דידן כיון דהני קטין קלייהו והני עב קלייהו הני מקטטי*) והני לא מקטטי קרי להו צוערי. Offenbar will die Gemara dem Worte seinen Geringschätzung ausdrückenden Sinn entziehen; nicht wegen ihrer Rohheit oder wegen ihres lärmenden Schreiens, will sie sagen, nennt sie die Mischnah Hirtenjungen, sondern weil sie die an Knaben bekannte schwächere Stimme haben und den Ton nicht so lange wie die Erwachsenen anhalten. Die Erklärer, Raschi und Maimonides, in ihrer übereinstimmenden Erklärung erkennen wohl, daß צוערי oder צוערי einen Tadel ausdrückte, den die Gemara zu beseitigen unternahm; da sie das bibl. צוער, das Aquila zwar noch sehr gut seiner eigentlichen Bedeutung nach wiedergiebt, nicht mehr seinem prägnanten Sinne nach kannten, so erklärte man צוערי: die Schmerzbereiter, und faßte die Entschuldigung der Gemara dahin auf, daß die Knaben durch ihre helle liebliche Stimme die ältern Sänger in Schatten stellten. Wie Nathan, der צוערי liest, die Stelle erklärt, führt er nicht weiter aus; wir werden über diese Lesart bald Näheres angeben. Auch über die Richtigkeit der Lesart סוערי in der Baraitha bin ich zweifelhaft, und möchte ich סוערי mit Resch vorziehen, das man aber wiederum verkannt und daher geändert hat. Es ist nämlich wahrscheinlich, daß man bei der euphemistischen Umwandlung des Namens wohl den gleichlautenden Buchstaben Samech für Zade

*) Die Bedeutung von מקטטי ist unsicher; Raschi erklärt es: die Stimme klein, dünn, angenehm machen! Weder andere Thalmudstellen noch die Dialekte bieten etwas Brauchbares zur Erklärung des Wortes; es bleibt nur das feststehende קְטָטָה, Zwiespalt (Mischnah Jebamoth 15, 1. Baraitha Schabbath 130 a) zur Vergleichung über, und danach habe ich es erklärt.

gewählt, doch liegt es fern, das ganz anders lautende Daleth dem Resch zu substituiren. סערי giebt aber nach dem Sprachgebrauche des Aramaismus den ganz passenden Sinn: die Besucher der Leviten, so daß die Knaben blos als zum Besuche, zur Begrüßung ihrer Väter und Verwandten sich einfindend, so benannt worden seien, ein gewiß harmloser Ausdruck. Später jedoch begnügte man sich nicht mit der Harmlosigkeit, man verlangte vielmehr ein Lob der Knaben, und schrieb סערי, was in der Schrift, aber nicht in der Aussprache, ähnlich war. Daß solche Verwechslung des Resch mit Daleth, auch blos irrthümlich ohne weitere Absicht, sich findet, ist schon vielfach belegt, und kommt sie auch gerade bei dem Worte סער noch sonst vor. So lesen die Thargumausgaben für לָרְאוֹת (1 Kön. 9, 12), besichtigen, untersuchen למסער mit Daleth, was, wie schon Buxtorf im Lexicon s. v. סער richtig bemerkt, fehlerhaft ist für למסער mit Resch; trotzdem steht die falsche Lesart auch in der von Buxt. besorgten Baseler rabbinischen Bibel. Seltsamer Weise scheint dieselbe auch durch Aruch bestätigt zu werden, der aber gleichfalls hier im Drucke Entstelltes bietet. Unter סעד 2 wird bei ihm eine Stelle aus Schabbath 128 b angeführt, die den dem Worte angehörigen Sinn: unterstützen hat, und dann in ed. Ven. fortgefahren: תרגום למסיד ית קרויא, מצור לראו' את הערי. Nach meinem Aruch-Manuscripte ist jedoch hier Mehreres ausgefallen. Dort nämlich schließt der Art. סער 2 mit der Stelle aus Schabbath und folgt dann ein neuer Artikel: סעד, בב"ר פ"ע, סער, ויצא חירם dann endlich: דודאים ר' יצחק אמר מסעדין (*) מלך צר (l. מצר) לראות את הערים תרג' למסער ית קרויא.

Mag es sich jedoch mit סערי und סעדי verhalten wie es wolle, צוער in der Bed. Hirtenjunge steht auch für die Mischnah' 'Arachin 2, 6 fest.

Allein nicht blos צוֹעֵר hat die Bedeutung: Hirtenjunge,

*) Die Stelle findet sich bei uns Ber. r. c. 72, da bekanntlich unsere Ausgaben mit der Zählung bei Aruch um eins differiren; allein in meinem Mspte. muß hier ein Fehler sein. Bei uns steht שיערין, nicht מסעדין, und daß so richtig ist, geht aus dem darauf Folgenden hervor. Es ist demnach wohl in der Hdschr. das מסעדין fehlerhaft aus dem vorhergehenden Artikel aufgenommen, danach auch das Schlagwort mit Daleth gesetzt worden, während dieses סער mit Resch und in der Stelle סערין, die aram. Form für שעורים, Gerste, zu lesen ist. Dann ist natürlich um so sicherer das folgende Schlagwort gleichfalls mit Resch zu lesen. Eine Vergleichung anderer Mscte. wäre wünschenswerth.

sondern auch צְעִיר, wie eine andere Lesart in der besprochenen Mischnahstelle ist, kommt so an mehreren Bibelstellen vor, wo alte Uebersetzer den prägnanten Sinn des Wortes nach kannten und wo mit Anwendung dieser Bedeutung der Gedanke an Klarheit gewinnt. Es sind vier Stellen, und alle bei Jeremias. Weniger scharf ist die erste Stelle 14, 3: die Mächtigen unter ihnen senden ihre Jungen צעיריהם, wo das Khethib 'צער liest, indem man eben für die specielle Bedeutung des dienenden (Hirten-) Jungen die besondere Form צוער oder צינר ausgeprägt hatte. Das Thargum übersetzt hier gerade wie das צוער Zach. 13, 7. mit תנינוא, die Zweiten, d. h. Stellvertretenden = מְשֻׁנֶּה. Schärfer tritt die Bedeutung schon 48, 4 hervor. Bei dem verkündeten Sturze Moab's sagt der Prophet: Geschrei lassen vernehmen צעיריה (wo wieder das Khethib Waw in der Mitte hat), das sind eben die Hirtenknaben, die kleinen Schreier, die, abgesehen davon, daß sie im Freien ihren Gesang weit erschallen lassen, auch hauptsächlich die Bestimmung haben, bei einer der Heerde drohenden Gefahr durch lauten Hülferuf die älteren Hirten zu benachrichtigen, damit sie zur Abwehr herbeieilen. Das Thargum löst das Bild auf; unter den Hirtenknaben sind doch die Hüter der Heerde, des Volkes, zu verstehen, und auf ihre untergeordnete Stellung kommt es hier nicht an, und so setzt es statt des sonstigen תנינוא hier שלטונוא, die Herrscher. Jeremias scheint, wie schon von Anderen bemerkt ist, zu diesem Ausdrucke hier besonders veranlaßt worden zu sein durch die Aehnlichkeit mit dem Stadtnamen צוֹעַר bei Jes. 15, 5., welches dort merkwürdiger Weise — nach der überwiegender Lesart — mit Waw steht; ob dieser Name selbst etwa „Hirtenstadt" bedeutet, während die biblische Deutung gleich andern derartigen Namenserklärungen zu betrachten ist, mag dahingestellt bleiben. Am Einflußreichsten ist die richtige Bedeutung in deren vollerem Ausdrucke צְעִירֵי הַצֹּאן, wie es 49, 20 und 50, 45 vorkommt. Das sind nicht die kleinen unter den Schafen, sondern die kleinen Hüter der Heerde, die Hirtenknaben. Von Edom und Babel nun sagt der Prophet aus, daß selbst die kleinen Hirtenjungen, die doch sonst sehr ungefährlich sind, ja die doch irgendwie zum Schutze der Heerde dienen sollen, sie in Stücke reißen werden; so machtlos werden die Staaten sein, so werden Alle sich zu ihrem Untergange verbinden, auch die sonst Schwachen ihnen Verderben bereiten. Das Thargum, in seiner nüchternen Auflösung des dichterischen Aus-

drucks faßt wieder blos die Seite auf, nach welcher diese Hirtenknaben doch die Hüter sind, und wie es 48, 4 sie in „Herrscher" auflöst, so hier in „die Starken des Volkes" תקיפי עמא. Von den späteren griechischen Uebersetzern haben wir blos von der Stelle in Zacharias die Originalübersetzung. Dort haben sie alle „die Kleinen", gerade der wörtliche Aquila jedoch genauer *ποιμένες βραχεῖς*, und das ist in der That die volle Wiedergabe des Sinnes, welche das hebr. Wort hat; Middeldorpff zweifelt daher mit Unrecht die Autorschaft des Aquila für diese Uebersetzung an. Für die Stellen in Jeremias ist uns das griechische Original dieser Uebersetzer in den Trümmern der Origenischen Hexapla nicht erhalten, wohl aber in der syrischen Uebersetzung. Wir finden hier freilich nirgends die ausdrückliche Bezeichnung von Hirten, vielmehr blos „die Kleinen"; allein ihre Uebersetzung muß doch als von der der 70 abweichend betrachtet worden sein. Wäre sie uns nur von Jer. 48, 4 aufbewahrt, so wäre dies begründet, da die 70, mit Hinblick auf die Parallelstelle in Jes., Zoar übersetzen; an den andern Stellen aber haben auch die 70 „die Kleinen" und man begreift nicht, worin denn etwa die Abweichung besteht. Wahrscheinlich darin daß die 70 es ausdrücklich auf die Schafe beziehen, indem sie *τὰ ἐλάχιστα* oder gar *τὰ ἀρνία τῶν προβάτων* übersetzen, die anderen Uebersetzer aber in dem griech. Ausdrucke, den der Syrer mit ܙܥܘܪ̈ܐ (ܒܨܝܪ̈ܐ) ܕܡܪܥܝܬܐ wiedergiebt, wohl das Masculinum gebrauchten für die kleinen Hüter, welche über die Herde gesetzt sind. Denn da diese prägnante Bedeutung von צוער dem Aquila sicher bekannt war, dieses Wort wie צעיר so auch in Mischnah und Baraitha gebraucht wird, das Thargum sicher noch einen andern Begriff in dem Worte als den der bloßen Kleinheit gefunden hat, den es seiner Umschreibung zu Grunde legt, so darf dies von Aquila und Symmachus auch an diesen Stellen erwartet werden. Auch bei dem Syrer findet man das richtige Verständniß des Ausdrucks. Für צוער setzt er in Zach. geradezu ܥܠܠܝ̈ܐ, die Hirten, und zwar sehr genau die untergeordneten Hirten, welche Bedeutung dieses Wort in der syrischen Kirchensprache angenommen (vgl. Bickell im Wörterb. zu den carmina Nisibena), für צעיר in den zwei ersten Stellen des Jerem., wo die Bedeutung weniger scharf betont wird, hat er allerdings nur „die Kleinen, die Armen", aber in den zwei anderen zeigt sich, wenn er auch wiederum blos „die

Kleinen" übersetzt, wie ich glaube, doch jedenfalls, daß er es auf Menschen und nicht auf die Schafe bezieht. Er übersetzt nämlich: حدا ؟ حوبا اذ بعبي ؟ nun wird aber حدا weiblich gebraucht; und wenn es sich auf Stücke von ihnen bezöge, würden wir eher erwarten بعبي ؟ und حوبا gleichfalls im Femininum.

Jedoch ob und welche Uebersetzer die Stellen mit dem Sinne erfaßt haben, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „der Hirtenjunge" ist, mag dahingestellt bleiben; die Sache selbst scheint mir unzweifelhaft, und die Schwierigkeiten, die man vielfach in den Stellen gefunden hat, sind, meines Bedünkens, mit der gegebenen Erklärung vollständig beseitigt.

23. Nov.

3. Sachariah ben Ha-Kazaw und Joseph ha-Khohen.

Von den beiden in der Aufschrift genannten Männern constatirt Hr. Dr. Derenburg in Nr. 9 der Forschungen (Beilage zu Ben-Chanania Nr. 43) S. 145 f. nach den thalmudischen Stellen, wo sie vorkommen, daß sie zur Zeit der Tempelzerstörung gelebt, während an einer andern Stelle, nach welcher Sachariah später gelebt haben müßte, wirklich nicht unser ben Ha-Kazaw gemeint sei, vielmehr diese Worte gestrichen werden müßten, und ein anderer späterer Lehrer vorgeführt werde, der sonst Sakkhai genannt werde. Gegen die Möglichkeit dieser Emendation läßt sich sicher Nichts einwenden, doch halte ich sie nicht für nothwendig, ja ein genaues Eingehn in die Stellen bestärkt in der Annahme, daß wir es bei Sachariah ben Ha-Kazaw wirklich überall mit derselben Person zu thun haben, und zugleich werden sie eine neue Illustration liefern über die Stellung jener Priester, die, wenn auch mit den Pharisäern gemeinsam gehend, dennoch ihre priesterliche Besonderheit selbst in der gesetzlichen Auffassung nicht aufgaben.

Auch Sachariah ben ha-Kazaw nämlich war, wie die Erklärer schon bemerken, Priester; als solcher war er doppelt besorgt um die Keuschheit seines Weibes, indem der Priester den Umgang mit einer der Keuschheit Verlustigen nicht fortsetzen darf, und er beschwört, daß bei einem Einfalle der Römer — wie Derenb. glaubt, unter Florus — die Hand seines Weibes nicht aus der seinigen gewichen sei, er also für dessen bewahrte Keuschheit einstehn könne. Dieses Selbstzeugniß aber, ward ihm bemerkt — wohl

wahrscheinlich von seinen priesterlichen Genossen —, genüge nicht, da ein vorliegender Verdacht nur durch Unbetheiligte abgewälzt werden könne (Khethuboth 2, 9). Wir wollen nicht weiter in die Frage eingehn, wieso denn eigentlich gar ein begründeter Verdacht entstehn konnte, solange nicht nachweislich das Weib in der Gewalt der Feinde war, es liegt hier offenbar blos eine gar weit getriebene Priestervorsicht für die Erhaltung des reinen Priesterblutes, für die Integrität des Adels vor; jedenfalls hat, wie die Thoßeftha (das., angeführt in den Gemaren) hinzufügt, Sachariah die Consequenz dieser Priesterstrenge vollkommen über sich genommen, er hat von nun an nicht blos jeden ehelichen Umgang mit seinem Weibe gemieden, sondern ist auch nie mit ihr allein geblieben. Ein ähnliches Beispiel solcher aristokratischen Priesterstrenge bezeugt*) unser Sachariah in Verbindung mit Jose (Josef) ha-Khohen, daß ein Mädchen aus dem Priesterstamme, das noch Kind von Feinden als Geisel weggeschleppt worden, für dessen bewahrte Keuschheit jedoch Zeugen eintraten, dennoch von seiner Familie als eine Befleckte fern gehalten wurde. Die pharisäischen Gelehrten verwiesen dies zwar der Familie (Edujoth 8, 2), allein sicher fruchtlos, und zwar nicht, wie Abraham ben David meint, weil die Zeugen etwa nicht vollgültig waren, sondern weil, wie Gamaliel (in der folg. M.) richtig sagt, die Priester einen jeden Umstand wohl zur Begründung eines Verdachtes für genügend erachten, nicht aber zu dessen Abwendung (הכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב), so daß deßhalb auch Jochanan ben Sakkhai festgestellt habe, über solche Fälle keine entscheidenden Beschlüsse zu fassen, die Priester vielmehr nach ihrer eignen Weise gehn zu lassen.

Wenn die Priester in dem Punkte der Keuschheit eine übertriebene Strenge in ihren Anforderungen walten ließen, so haben sie andererseits auch ihren Frauen höhere Rechte eingeräumt. Bekanntlich muß nach thalmudischem Rechte dem Weibe, wenn es als Jungfrau in die Ehe tritt, von dem Manne 200 Sus verschrieben werden, wenn als Wittwe, 100; der Gerichtshof der Priester hat jedoch für die als Jungfrau aus ihrem Stamme Verehelichte 400 Sus eingefordert, und die pharisäischen Gelehrten wehrten es ihnen nicht (obgleich sie diese angemaßte Bevorzugung nicht billigten, Khethub. 1, 5). Für die Priesterwittwe wollten sie nun keine Aus-

*) nicht: sie reden dem Mädchen das Wort, wie Derenb. a. a. O. deutet.

nahme gestatten (Mischnah daf.), allein die Baraitha (in den Gemaren daf.) berichtet, daß auch für die Priesterwittwe, die als solche sich verehelichte, die doppelte Summe, nämlich 200 Sus, festgesetzt wurde. So wurde denn, wie aus Thoßeftha und Baraitha's hervorgeht, von den Priestern auch der Anspruch gestellt, daß ein Nichtpriester, der ein Mädchen aus dem Priesterstamme heirathe, die unter ihnen übliche Obliegenheit übernehme, so daß dann auch umgekehrt dem Priester, der ein nichtpriesterliches Mädchen heirathete, dieselbe Verbindlichkeit auferlegt wurde, und endlich entwickelte sich daraus, daß die vornehmen Familien, welche eben allein sich mit Priestern verschwägerten, gleichfalls diese Verdoppelung der Summen unter sich einführten. In ähnlicher Weise wollten die Priester ihre Töchter auch in Beziehung auf deren Erbrecht besser gestellt wissen. Die biblische Vorschrift, wonach die Tochter kein Erbrecht hat neben Söhnen, wollten die Sadducäer nicht auch auf den Fall ausgedehnt haben, wenn ein Sohn dagewesen, aber vor dem Erblasser gestorben und nur eine Tochter hinterlassen hat; die Pharisäer behaupteten in juristischer Consequenz, daß die Enkelin, als Erbtochter ihres Vaters, allein den Großvater beerbe und die Tochter neben ihr keinen Anspruch habe, während die Sadducäer ihnen ein gemeinsames Erbrecht zuschreiben (vgl. Urschrift S. 142 ff.). Ich lasse dahingestellt, inwiefern herodäisch-dynastische Interessen bei dieser sadducäischen juristischen Entscheidung mitgewirkt haben mögen; hauptsächlich wollten sie die Berechtigung ihrer Töchter insoweit wahren, als es der Buchstabe der Bibel gestattete. Eine ganz ähnliche Entscheidung wird nun im Namen des Sachariah ben ha-Kazaw (Thoßeftha Baba bathra c. 7 und jerus. Gemara daf. 8, 1) mitgetheilt. Das Erbe geht nämlich zunächst von Seiten des Vaters aus; wie verhält es sich aber mit dem Erbe der Mutter? ist auch da die Tochter ausgeschlossen? Eben dies wird im Namen Sach.'s bestritten, vielmehr behauptet, daß die Tochter in Betreff dessen mit dem Sohne gleichberechtigt sei. Das ist so ächt priesterlich aristokratisch, daß wir als den Urheber dieser Entscheidung einen Priester aus alter Zeit erwarten, und unser Sach. ist ganz der geeignete Mann dafür. Wenn Derenb. meint, die angeführte Stelle „scheine" den Urheber dieser Lehre „tief herunterzurücken", so finde ich dies nicht. In der Toß. lauten die Worte: Elasar ben Jose sagt im Namen des Sach. b. ha-K., und ebenso sagte (רבן הירה אומר) Simon ben Jehudah aus Dorf Echos im Namen des Simon ꝛc.; Elasar ben Jose

konnte viel später leben und dennoch eine unter dem Namen Sach's überlieferte Lehre mittheilen, und die Zustimmenden konnten natürlich einer noch viel späteren Zeit angehören. Wenn es nach den Worten der jeruſ. Gemara den Anſchein gewinnt, als habe Sachariah dieſe Lehre wieder erſt als von Simon b. Jeh. im Namen Simon's ihm tradirt mitgetheilt, ſo erweiſt ſich dies alsbald als bloßen Druckfehler. Dort heißt es nämlich: ר' שמעון בן לעזר (ſtatt Elaſar b. Joſe in Thoßef.) אומר משום ר' זכריה בן הקצב כך היה ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון Allein man hat hier nur וכך (wie in der Thoß. ſteht) mit Wav zu leſen, und jede Schwierigkeit ſchwindet. Daß dieſes wirklich die richtige LA. auch im Jeruſch. iſt, geht daraus hervor, daß die weitere Discuſſion ſich immer darum dreht, ob dieſe Entſcheidung „Sachariahs" geſetzliche Gültigkeit habe oder nicht; wäre jedoch Sach. blos ein vermittelndes Glied in der Ueberlieferungskette geweſen, der eigentliche Urheber aber Simon, ſo hätte die Frage lauten müſſen, ob wir uns nach Simon's Ausſpruch zu richten haben. Es kann daher gar Nichts ausmachen, wenn anderswo ein Sakkhai in der Umgebung von Simon ben Jehudah und deſſen Lehrer Simon gefunden wird (Thoß. Jabajim c. 2 nach der Anführung bei Simſon 3, 3 und bab. Schabbath 79 b), und wollen wir ebenſowenig betonen, daß der Mann in unſern Thoßeftha-Ausgaben nicht Sakkhai, ſondern Joſe heißt, und daß er ferner nicht etwa von Simon b. Jehudah berichtet, ſondern unmittelbar im Namen Simon's. — Genug wir haben es auch bei dem der Tochter zugeſprochenen Erbrechte am Vermögen der Mutter mit dem ächten alten Prieſter Sachariah ben ha-Kazaw zu thun.

Ein ähnliches Bild bieten uns die wenigen Stellen, in denen Joſe oder Joſeph ha-Khohen vorkommt. Er iſt der College Sachariah's in dem Zeugniſſe über die von Seiten der prieſterlichen Familie gegen das als Geiſel übergebene Mädchen geübte Strenge. Er ſelbſt nun beweiſt ſich ſeinerſeits ſehr ſtreng in der Bewahrung ſeiner prieſterlichen Reinheit, weit ſtrenger als die Phariſäer es zulaſſen. Noch bis in die ſpäte Zeit hinein wollten nämlich die Prieſter behaupten, daß wenn es ihnen auch geſtattet ſei, ſich bei dem Tode einiger ſehr nahe verwandten Perſonen zu verunreinigen, ſie doch keineswegs dazu verpflichtet ſeien (vgl. dieſe Ztſchr. Bd. IV S. 106), und ſie hielten es unter Umſtänden ſogar für verdienſtlich es zu unterlaſſen. So berichtet Sifra (zu 3 Moſ. 21, 5., angef. Sebachim 100 a) von unſerm Joſeph ha-Khohen, daß, als

seine Frau ihm am Rüsttage des Peßach gestorben sei, er sich nicht mit ihrer Leiche habe befassen wollen, um sich nicht zu verunreinigen und nicht an der Mitfeier des Peßachfestes gehindert zu sein; die pharisäischen Gelehrten aber drängten ihn dazu wider seinen Willen. Mit diesem Berichte setzt nun sehr richtig Derenb. die andere Mittheilung (Challah 4, 11) in Verbindung, daß Josef ha-Khohen im Ijar nach Jerusalem mit Kindern und Hausgenossen gezogen, um dort ein Ersatz-Peßach zu feiern, man ihn aber habe wieder umkehren heißen. Man begreift eigentlich nicht, aus welchem Grunde man ihn zurückgewiesen, da er doch ganz gesetzlich gehandelt; die Ursache, welche die Mischnah angiebt „damit die Sache nicht als verpflichtend festgestellt werde" (שלא יקבע הדבר חובה), reicht auch nicht aus, da ja in der That das Gesetz vorschreibt, daß der durch Unreinheit an der Mitbegehung der rechtzeitigen Peßachfeier Verhinderte dieselbe im zweiten Monate abhalte, die Sache also wirklich als verpflichtend festgestellt ist. Die jerus. Gemara legt deßhalb den Accent auf den Umstand, daß er seine Kinder, und zwar seine unmündigen, mitgenommen habe, Kinder aber seien ebensowenig wie Frauen zur Feier eines Ersatzpeßach verpflichtet. So faßt auch offenbar bereits die Thoßeftha die Sache auf, wenn sie (Peßachim c. 8) die Geschichte so erzählt, Joseph habe seine Tochter (בתו) mitgenommen zur Feier des Ersatzpeßach und man habe diese zurückgehn geheißen (והחזירוה)*), damit die Sache nicht als pflichtgemäß festgestellt werde, und stellt sie diesen Bericht der Behauptung eines Lehrers gegenüber, Frauen feierten das Ersatzpeßach gar nicht, indem daraus hervorgehe, das es zwar nicht als nothwendig betrachtet werden solle, ihnen wohl aber gestattet sei. Jedoch eben die Bedenklichkeit, mit der man in diesem Falle zu Werke gieng, beweist, daß hier von beiden Seiten eine Demonstration in Scene gesetzt wurde, was die jerus. Gemara auch wohl mit den Worten ausdrückt: שהיה הדבר מסויים, die Sache war eine planmäßig beabsichtigte. Wenn Joseph nämlich sich der Verunreinigung enthalten wollte, um an der Peßachfeier nicht gestört zu sein: so wollte er vollständig der Halachah entsprechen, die

*) In ed Sabionetta heißt es: בן בתו, was offenbar falsch ist, da nachher והחזירוה (nicht ־הו) steht und das Ganze dort blos von Frauen handelt. Noch gewaltsamer corrigirt, nach seiner Weise, um Uebereinstimmung mit der Mischnah herzustellen, Eliah Wilna: בני ביתו, während er das dann ganz unpassende Femininalsuffix zu emendiren unterläßt.

in solchen Fällen vorschreibt, man solle die Verunreinigung meiden und zwar nicht bloß der Priester, sondern ein jeder Israelite, um die rechtzeitige Peßachfeier mitbegehn zu können (vgl. — nach Sifre zu 4 Mos. 6, 7 — Sebachim 100 a u. Parall., besonders Thoßafoth zu Berachoth 19 b f., zu Nasir 48 a u. zu Sanhedrin 35 a). Die Pharisäer hingegen, die ihn zur Verunreinigung drängten, handelten eigentlich wider die Vorschrift und sie thaten es eben nur, weil hier ein Priester im Spiele war und man hätte glauben können, es stehe auch sonst in seinem Belieben, sich bei nahen Verwandten der Verunreinigung zu entziehen; also hier war ihre Besorgniß, eine solche ihnen mißliebige Entscheidung möchte sich feststellen (שלא יקבע הדבר חובה). Joseph wollte nun seinen Protest gegen die ihm wider seinen Willen verursachte Verunreinigung, die ihn an der rechtzeitigen Feier des Peßach verhinderte, offenkundig an den Tag legen und zog deßhalb mit seiner ganzen Hausgenossenschaft nach Jerusalem, um im zweiten Monate die Peßachfeier zu begehen. Gerade dieses Gepränge der streng gewahrten Priesterreinheit war den Pharisäern zuwider, und sie störten deßhalb die Feier, obgleich Joseph vollkommen in seinem Rechte war. — Sind ja auch die andern in derselben Mischnah aufgeführten Fälle von demselben Bestreben geleitet, die priesterlichen Vorrechte weniger entschieden in den Vordergrund treten zu lassen. Derselbe Joseph hatte nämlich ein anderes Mal Erstlinge von Wein und Oel gebracht; das ist gesetzlich durchaus correct, und dennoch wies man ihn zurück, um die Ansprüche der Priester nicht zu steigern. Ein Anderer, ben Antinous, brachte Erstgeborene aus Babylonien, und wiederum ist dies gesetzlich vollkommen zulässig, und wenn man seine Gabe dennoch abwies, so geschah es gleichfalls, um den Priestern die Geltendmachung eines Anrechts zu erschweren. Der Kampf zwischen dem Priesterthume, das mehr oder weniger mit dem sadducäischen Patriciate identisch ist, und dem eifrigen Pharisäerthume tritt uns eben in allen, auch den kleinsten, scheinbar rein halachischen Ereignissen der alten Zeit entgegen. Die Berichte des Thalmud machen uns mit ihnen in abgeblaßter Gestalt bekannt, weil man sich später aus dem alten Kampfe der Parteien herausgelebt hatte; um sie recht zu verstehen, müssen wir jedoch die Farben wieder auffrischen und sie im Zusammenhange der ganzen Zeit begreifen.

24. Dec.

Abhandlungen.

I.

Die Juden in Dortmund während des Mittelalters.

Vorbemerkung.

Es mag mißlich erscheinen, auf wenigen Seiten eine Zusammenstellung dessen geben zu wollen, was uns bis jetzt über die Verhältnisse der Juden in Dortmund während des Mittelalters bekannt ist. Noch hat Niemand versucht, eine wissenschaftliche Geschichte der so mannichfach interessanten alten Westfalenstadt zu schreiben: was bis jetzt in dieser Hinsicht geschehen ist, kann wegen vollständiger Kritiklosigkeit in Bezug auf die älteren Quellen in keiner Weise befriedigen. Diese Quellen aber sind größtentheils ungedruckt, und so entziehen sich die abgeleiteten Nachrichten in manchen Fällen der Beurtheilung des Auswärtigen. Auch die Schätze des Dortmundischen Archivs sind noch nicht in der Weise erschlossen, die für eine vollständige Geschichte der Juden nothwendig wäre. Freilich hat namentlich Fahne ein reiches Material mitgetheilt, aber doch nach seinem Belieben bald vollständig, bald nur im Auszuge, immer aber ungenau und unzuverlässig. Wenn ich dennoch eine Darlegung jener Verhältnisse versuche, so mag mich die Erwägung entschuldigen, daß ein mangelhaft zugängliches Material überall nicht von der Bearbeitung abhalten soll, da eine solche, wenn sie auch schwieriger ist, ungenügender ausfallen muß, doch auch die Lücken besser erkennen läßt und vielleicht die Veranlassung sein kann sie auszufüllen.

Ein Bedenken anderer Art stellt sich dem zur Seite. Stobbe's treffliches Buch scheint es überflüssig zu machen, die Geschicke kleinerer jüdischer Gemeinden ans anderm als lokalem Interesse zur Darstellung zu bringen. Vielfach spiegeln sich die Verhältnisse größerer Gemeinden in denen benachbarter kleinerer wieder und doch erlaubt keineswegs das beschränktere Material dieser ohne Weiteres eine

Ergänzung aus dem reicheren jener; Wiederholungen sowohl wie Lücken sind also nicht zu vermeiden. Aber doch kann nur aus der Betrachtung einer Reihe von Einzelbildern eine möglichst richtige Anschauung von dem Gesammtzustand gewonnen werden, und daß es an jenen noch fehlt, zeigt gerade das Stobbe'sche Buch deutlich genug.

Daß ich, um auch dessen hier zu gedenken, schon Vorgänger auf demselben Gebiete hatte, konnte mich am wenigsten von der Mittheilung dieser Blätter zurückhalten. Sie wurden geschrieben, als ich von den Verfassungsverhältnissen Dortmunds ausgehend, auf das Regal des Judenschutzes stieß und mir Klarheit über die Verhältnisse der Juden in Dortmund verschaffen wollte. Hätte mich befriedigt, was ich bei Thiersch und den älteren Dortmundischen Schriftstellern fand, so würde ich mir Zeit und Mühe erspart haben. Ein Aufsatz von Kayserling ist das Einzige, was von jüdischer Seite geschrieben ist. Der Verfasser hat die Publikationen Fahne's benutzen können, aber nicht leicht mag ein so blindes Nachbeten anderer, theilweise äußerst zweifelhafter Angaben in Verbindung mit der unverständigsten und oberflächlichsten Benutzung urkundlichen Materials gefunden werden, als in diesem Aufsatz.

Die Reichsstadt Dortmund war zu Anfang des 13. Jahrhunderts dem Erzbischof Adolf von Köln für den Fall als Unterpfand gesetzt worden, daß ihm Otto eine bestimmte Summe Geldes nicht zu der verabredeten Zeit bezahlen werde. Seitdem richteten die Erzbischöfe ihr Bestreben unablässig darauf hin, die Stadt unter ihre Gewalt zu bringen. Nur eine Zeit lang — um die Mitte des 13. Jahrhunderts — scheinen sie freilich das Recht der Pfandschaft wirklich ausgeübt zu haben; immer aber kamen sie auf dasselbe zurück und benutzten, wenn auch erfolglos, das Recht der Kur, um sich von dem Thronkandidaten die Anerkennung ihrer Ansprüche zu erwirken. Gegenüber den Erzbischöfen befanden sich die Grafen von der Mark mindestens seit dem Ende des 13. Jahrhunderts im thatsächlichen Besitz der königlichen Rechte in Dortmund und vertheidigten denselben mit auch ihnen ertheilten Pfandbriefen. Lange stritten die beiden Parteien wider einander, bald wußte diese, bald jene sich die Anerkennung ihres Rechts abseiten des Königs zu verschaffen; auch wurde wohl einmal, wenn sich Beide vereint einem Herrscher angeschlossen hatten, von dem Gegenkönig ein

Dritter mit den Rechten des Reiches beliehen. Immer aber verblieben dieselben in Wirklichkeit dem Grafen von der Mark, bis allmählich die erstarkte Stadtgemeinde die bestrittenen Rechte eins nach dem andern ganz oder doch zum Theil für sich zu gewinnen und mit kräftiger Hand so dem Kölner, wie dem Märker gegenüber zu bewahren vermochte.

Unter den Rechten, welche in Folge der Verpfändung im Namen des Königs ausgeübt werden sollen, wird auch der Judenschutz, custodia Judeorum, genannt.[1]) Die Juden waren dem Reichsoberhaupt zur Zahlung eines Schutzgeldes verpflichtet: dieses wurde von dem Pfandinhaber des Judenschutzregals erhoben.[2]) Am 27. März 1250 ertheilte Erzbischof Konrad den in Dortmund wohnenden Juden einen Schutzbrief: gegen eine jährliche Abgabe von 25 Mark Kölner Pfenningen gestattet er ihnen, ruhig und sicher in Dortmund zu wohnen, so lange sie wollen, und verheißt ihnen für den Fall ihres Fortgangs Ungekränktheit an Person und Habe, nur sollen sie vorher das Schutzgeld für das laufende Jahr entrichten; etwa neu ankommenden will er dieselbe Gunst gewähren.[3]) Graf Engelbert von der Mark bestimmte am 20. September 1372: die Juden, die nach Dortmund kommen, dürfen frei in sein Land hinein und frei hindurchziehen, sicher und ohne Hinderniß in der Stadt und der Grafschaft Dortmund leben, in dem Lande des Grafen Geld zu Wucher austhun und dasselbe vor seinen Gerichten einfordern. Dafür haben sie eine bestimmte jährliche Abgabe zu entrichten, jedes Ehepaar 4 Mark, jeder Unverehelichte, sofern er selbstständig Wucher treibt, 2 Mark.[4]) Am 23. Mai 1376 wurde dieses Schutzgeld von Graf Engelbert und seinem Bruder Dietrich

---

1) Urk. vom 28. August 1298 bei Lacomblet, Urkundenbuch für die Gesch. des Niederrheins 2 N. 997.

2) Stobbe, die Juden in Deutschland während des Mittelalters, S. 19 ff.

3) Fahne, Die Grafschaft und freie Reichsstadt Dortmund, 2, 1 N. 13. — Dortmund, d. h. natürlich die königlichen Rechte daselbst, war 1248 von Wilhelm von Holland an den Erzbischof verpfändet worden, Lacomblet 2, N. 338. Mit Unrecht redet daher Kayserling, die Juden in Dortmund, in Frankel's Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft, Jahrgang 9, S. 82 von einer „Zahl der sich der Obhut des Erzbischofs anvertrauten Juden," die sich bald darauf zur Gemeinde vereinigt hätten.

4) Daselbst 2, 2 N. 419.

der Stadt Dortmund auf so lange verliehen, bis dadurch eine vom Johann Wickede für die Grafen bezahlte Schuld von 366 Mark 6 Schillingen getilgt sei. [1])

Bei der Verpfändung begiebt sich der König aber nicht vollständig seines Rechts auf die Juden: von ihnen sowohl, wie von den Bürgern zu Dortmund behält König Albrecht um 1298 sich vor Dienstleistungen und Geldunterstützung (servitia et subsidia) zu fordern, so oft er es für passend erachte. [2]) Die späteren Könige haben aber auch ohne auf diese Klausel Rücksicht zu nehmen Anforderungen an die Juden gestellt. Ueberall im Reiche, schreibt Ludwig der Baier am 25. August 1331 an die Stadt, habe er von den fürsichtigen Männern, den Juden, Steuern und Geldunterstützung empfangen oder wolle sie empfangen von denen, die sie noch nicht bezahlt hätten. Er habe deshalb den Sibodo Pape nach Dortmund geschickt. Daß die Juden daselbst von ihm dem Grafen von der Mark verpfändet seien, solle der Erhebung nicht im Wege stehen, da er dieser Unterstützung sehr bedürftig sei und sie für alle Städte des Reiches angeordnet habe; in Zukunft aber wolle er Nichts von den dem Grafen verpfändeten Juden begehren. [3]) Der etwas später von Ludwig dem Baiern eingeführte goldne Opferpfennig [4]) scheint von den Dortmunder Juden erst abseiten Ruprechts von der Pfalz verlangt worden zu sein. Der König hatte bekanntlich die Juden Elias von Weinheim und Isaak von Oppenheim am 25. Januar 1403 mit Einziehung desselben von der ganzen Jüdischheit beauftragt. [5]) Da die Dortmunder Juden sich der Erhebung desselben widersetzten, so ließ sie der König — obwohl sie ihm an Leib und Gut verfallen seien, um dennoch aus angeborner Güte und königlicher Milde glimpflicher mit ihnen fahren zu lassen — durch den Grafen Emicho von Leiningen vor das Hofgericht laden, und als sie der Ladung zu dreien Malen nicht Folge geleistet, am 12. November 1403 die Reichsacht über

1) Daselbst 2, 1 N. 151.

2) Lacomblet, Urkundenbuch 2, N. 997.

3) Fahne, Dortmund 2, 1 N. 94.

4) Stobbe, S. 31.

5) Chmel, Reg. chron.-dipl. Ruperti reg. Rom. N. 1400. vgl. Kayserling, die Juden in Oppenheim, Frankels Monatsschrift, Jahrg. 9, S. 287; Wiener, Regesten zur Gesch. der Juden in Deutschland, S. 58, N. 35. Stobbe, S. 148.

sie verhängen.[1]) Erst als sie dem König „demüthiglich dafür genug gethan," wurden sie am 24. September 1405 aus der Acht entlassen.[2]) Am 20. August 1408 verlieh Ruprecht den goldenen Opferpfennig an seine Schwester Anna, die Herzogin von Baiern und von Berg, Gräfin von Ravensberg, auf die Zeit ihres Lebens.[3]) König Sigismund verlangte zum Kriege gegen die Hussiten den dritten Pfennig[4]) von der Dortmunder Judenschaft;[5]) seine Bevollmächtigten begnügten sich jedoch, als ihnen die Stadt nach langer Weigerung um 1445. 400 rheinische Gulden bezahlte.[6])

Wenn dergestalt der König als eigentlicher Inhaber des Judenschutzregals den Juden neue Lasten auferlegte, so trat wohl der Pfandbesitzer desselben diesen Anforderungen entgegen. Als Ruprecht von der Pfalz die Juden wegen des verweigerten goldenen Opferpfennigs geächtet, wandte sich Herzog Adolph von Cleve an den Kaiser und bat um Wiederaufhebung dieser Maßregel.[7]) In gleicher Weise widersetzte sich die Stadt der Forderung König Sigismunds in Bezug auf den dritten Pfennig.[8])

Von Erpressungen abseiten unberechtigter Dritter ist uns Nichts überliefert. Freilich schreibt König Adolph am 1. Dezember 1299 an die Juden:[9]) es sei ihm bekannt, wie trotz der durch ihn geschehenen Uebertragung ihres Schutzes an den Erzbischof Andere, ohne seinen Auftrag, eine nicht geringe Summe von ihnen, die wohl über die Person ihres Vertheidigers zweifelhaft gewesen, erpreßt worden sei. Doch ist hier wohl nur von einer Erhebung des herkömmlichen Schutzgeldes seitens Solcher, die der König nicht dazu beauftragt haben will, des Grafen von der Mark also, die Rede. Daher befiehlt denn auch im Anschluß daran der König den Juden, keinen Andern als den Erzbischof als ihren Schutzherrn

1) Fahne, Dortmund 2, 2 N. 485. — Kayserling S. 87 nennt die Urkunde einen interessanten Kirchen-Brief. Ein arges Mißverständniß hat er selbst später berichtigt: Frankels Monatsschrift Jahrg. 9, S. 288 Anm. 6.

2) Daselbst 2, 2 N. 500.

3) Chmel. Reg. Ruperti, N. 2621.

4) Stobbe, S. 18—19.

5) Fahne, Dortmund 2, 1 N. 219.

6) Daselbst 2, 1 N. 246.

7) Fahne, Dortmund 2, 2 S. 219 Anm.**, sagt nur: „Sonntag nach Christi Himmelfahrt" ohne Jahr; das war 1404: Mai 11, 1405: Mai 31.

8) Daselbst 2, 1 N. 246.

9) Lacomblet 2, 613 Anm. 1; Anhang N. 2 u. 3.

anzuerkennen. Freilich will der König wissen, daß von jenen Unberechtigten große und harte Auflagen mit Gewalt von den Juden erpreßt seien, so daß Einzelne von ihnen ihre Wohnungen verlassen und nach andern Orten sich begeben hätten; aber das scheint auf parteiischer Darstellung des Kölners zu beruhen, denn offenbar wurde diesem das Schutzgeld von den Juden verweigert und auf seinen Betrieb erließ der König diesen geschärften Befehl zur Zahlung. Von einer Klage der Juden über Erpressung berichtet die Urkunde Nichts.

Gegen willkürliche Bedrückung, welche von Seiten gewissenloser, mit Erhebung des Schutzgeldes beauftragter Beamten zu befürchten war, fand außerdem die Judenschaft Schutz. Der städtische Rath trat auch in Bezug auf sie dem Kaiser oder dessen Vertreter in gewisser Weise als Organ der Stadtgemeinde gegenüber. Auf Bitten des Raths und der Bürger erließ Erzbischof Konrad um 1250 seinen Schutzbrief für die Juden und der Rath gab demselben durch Anhängung des Stadtsiegels Anerkennung und Bekräftigung. Auch ward die Bestimmung getroffen, daß zwei Rathmannen zum Zeugniß zugegen sein sollten, wenn dem Schultheißen von den Juden das Schutzgeld bezahlt werde. Später brachte die Stadt selbst — wie erwähnt — das Schutzgeld pfandweise an sich.

Seit wann Juden in Dortmund ansässig waren, vermögen wir nicht nachzuweisen. Ihre Existenz erfahren wir erst durch den Schutzbrief des Erzbischofs Konrad von 1250. Wie groß die Gemeinde bis zur Zeit der Judenverfolgung um die Mitte des 14. Jahrhunderts gewesen sein möge, läßt sich in keiner Weise bestimmen. Doch war die Zahl der Gemeindeglieder nie eine festgesetzte. An der Spitze der Gemeinde war ein Vorstand, magistratus Judeorum. An ihn und die Juden ins Gesammt, universi Judei, camere sue servi,[1]) auch wohl nur an diese,[2]) richtete der König sein Schreiben. Möglich, daß man bei den Brüdern Vivus[3]) und Nathan, welche von König Ruprecht die Aufhebung der Acht erwirk-

1) Anhang N. 2. u. 3.

2) Anhang N. 1, Lacomblet, U. B., 3 Nr. 2 vom 8. Febr. 1301.

3) Es muß Vivus, nicht Vinus gelesen werden, wie die Form Vifhus ergiebt, Thiersch, Dortmund S. 41.

ten, an solche Vorsteher zu denken hat. [1]) Die Gemeinde hatte von der Stadt ein Grundstück erworben, auf dem eine Synagoge, ein Bad und ein Haus errichtet worden waren. Für dieses Grundstück hatte sie einen jährlichen Grundzins von 26 Schillingen [2]) an die Stadt zu entrichten und außerdem die gewöhnlichen städtischen Leistungen: Schoß, Wachtdienst und Grabenwerk zu thun. [3]) Ein anderes Grundstück, das der Gemeinde gehörte, war zum Friedhof eingerichtet: auf ihm ruhte außer den gewöhnlichen Lasten ein Grundzins von 8 Schillingen. [4]) Beide Liegenschaften wurden 1346 als von Altersher den Juden gehörig bezeichnet. Der Friedhof lag „bei der Westenpforte," die Synagoge mit Bad und Haus „nach dem Westenhelweg zu." In dieser Gegend werden auch die Wohnhäuser der Juden belegen gewesen sein. [5])

Das Schutzgeld wurde um 1250 offenbar von der ganzen Gemeinde bezahlt. Wo das der Fall war, konnte der Inhaber des Judenschutzes einzelne Mitglieder derselben von dem Beitrage dazu befreien. [6]) Eine desfallsige Bestimmung scheinen die beiden Urkunden zu enthalten, in welchen nach Fahne's Mittheilung um 1338 (?) Graf Adolph von der Mark auf Bitten des Heinrich von Wickede und des Ernst Specke dem Juden Vivus und dessen Familie auf 6 Jahre den Aufenthalt in Dortmund „frei von Steuern und Lasten" gewährt und dies um 1342 auf 6 weitere Jahre bewilligt. [7])

---

1) Fahne, Dortmund, 2 N. 500.

2) Thiersch, Geschichte der Freireichsstadt Dortmund, S. 90 sagt: eine Mark. Um 1390 wird als Einnahme in den Stadtrechnungen verzeichnet: von der juden bade 14 ß (Fahne, die Herren und Freiherren von Hövel, 2. S. 3*).

3) Daselbst 2, 1 N. 116; vgl. Stobbe, S. 38 –39. Ob diese Leistungen von den Juden selbst verrichtet wurden oder ob sie Geld dafür zu zahlen hatten, ist nicht ersichtlich. Im ersteren Fall könnte man vielleicht annehmen, daß ihnen der Judenthurm (Thiersch, Dortmund, S. 5) zur Bewachung übergeben sei. Detmar Mülher freilich leitet den Namen davon ab, daß er auf Kosten eines Juden erbaut sei (Seibertz, Quellen der Westfälischen Geschichte, 1, S. 359).

4) Daselbst S. 143 Anm. — Stobbe S. 177 über das Eigenthum der Gemeinde an Synagoge und Begräbnißplatz.

5) Vgl. unten, über den Verkauf eines ehemals von dem Juden Juwel bewohnten Grundstücks; Stobbe, S. 177 ff.

6) Stobbe, S. 30.

7) Dortmund 2, 1 N. 103.

Von jeher mag den Juden der Aufenthalt in Dortmund nur auf Zeit erlaubt gewesen sein. Freilich enthält die Urkunde Engelberts von der Mark von 1372 keine derartige Bestimmung und die Urkunde des Erzbischofs Konrad sagt ausdrücklich, daß die Juden daselbst wohnen könnten, so lange sie wollten. Aber doch scheint man thatsächlich den Aufenthalt immer nur auf bestimmte Jahre, regelmäßig sechs, gestattet zu haben. Aus der späteren Zeit wenigstens liegt uns eine Reihe derartiger Beispiele vor [1]) und die eben erwähnten Freibriefe stimmen damit überein. Dem entspricht es auch, wenn die Stadt um 1346 sich vorbehält, daß die der Judengemeinde gehörigen Grundstücke, wenn einmal keine Juden in Dortmund wohnen könnten, ihr anheim fallen, wenn sie aber wieder kämen, ihnen zurückgegeben werden sollten. [2])

Wie in der letztgedachten Bestimmung, so betrachtete sich auch sonst der Rath als rechtmäßigen Erben der Juden. Leider sind wir über den Hergang bei der Judenverfolgung nur mangelhaft unterrichtet. [3]) „Zur Zeit der Tödtung oder der Vertreibung" der Juden hatte sich der Rath augenscheinlich „der von den Juden daselbst zurückgelassenen Habe" bemächtigt. Der Erzbischof von Köln, der vermuthlich mit dem Judenschutz auch den Nachlaß der vertriebenen oder getödteten Juden für sich in Anspruch nahm, hatte über den Rath und die Stadtgemeinde die Exkommunikation verhängt, hob aber dieselbe am 8. Mai 1354 wieder auf. [4]) Am 23. Oktober 1367 verkaufte der Rath einen Theil von einem

---

1) Fahne, Dortmund, 2, 2 S. 140 Anm.

2) Daselbst 2, 1 N. 116: si fortasse in nostra civitate Judeos— morari non posse contingerit. Man könnte meinen, das non posse deute schon auf eine beabsichtigte Gewaltthätigkeit gegen die Juden; aber die nachfolgende Bestimmung: si vero Judeos — redire contingerit widerlegt das.

3) Ich bemerke hier, daß ich überall nur auf Urkunden mich stütze. Die Angaben der Dortmundischen Chronisten gehen sämmtlich auf Detmar Mülher zurück, dem man meiner Ansicht nach nicht folgen darf, so lange man nicht seine äußerst zweifelhaften Quellen einer genauen Untersuchung unterzogen hat. Vielleicht giebt eine Urkunde einige Auskunft, in der Graf Dietrich von Limburg und sein Sohn 1350 den Juden Nathan Lefmann und Byn (Bivus) und deren Familien auf 5 Jahre Schutz versprechen, aber Fahne, Dortmund, 1 N. 131 giebt nur ein Regest, aus dem nicht einmal zu ersehen ist, ob wir es mit Dortmunder Juden zu thun haben. Kayserling S. 85 macht darauf hin ganz unbegründete Schlüsse.

4) Fahne, Dortmund, 2, 2 N. 385.

Grundstück auf dem Westenhelweg, auf dem ehemals der Jude Juwel gewohnt hatte, und bedang sich dabei aus, daß, wenn auf diesem Theil Geld oder Gut gefunden werde, dasselbe ihm zugehören solle [1]) offenbar in der Meinung, daß die Juden vor ihrer Vertreibung ihre Schätze würden vergraben haben. Vielleicht kann man an diesen Verkauf die Vermuthung schließen, daß damals noch keine Juden wieder in Dortmund wohnten, sondern daß dieselben erst nach Erlaß der Urkunde des Grafen Engelbert von der Mark 1372 zurückgekehrt seien. — Auch bei der Judenvertreibung, die der Rath in Folge der 1403 über die Juden ausgesprochenen Reichsacht vornahm, scheint sich derselbe in gleicher Weise benommen zu haben. König Ruprecht hatte freilich befohlen, die Juden so zu behandeln, „wie man mit des heiligen Reichs ungehorsamen Aechtern billig und von Rechtswegen thun und verfahren soll und daß Ihr Euch all ihr Hab und Gut, fahrendes und liegendes — von unser und des Reichs wegen unverzüglich unterwinden, es ihnen nehmen und zu unsern Händen bringen sollt." [2]) Aber da er nach Aufhebung der Acht an die Stadt schreibt, daß sie fortab die Juden nicht bekümmern oder betrüben möchte, hält er für nöthig hinzuzusetzen, es sei jedoch nicht seine Meinung, daß die Stadt wegen der Juden und deren Acht angesprochen werden sollte, da „wir Euch aller Rede, Ansprache und Unwillens, die wir der vorgenannten Juden und deren Acht wegen gegen Euch gehabt haben oder haben möchten, gnädiglich entlassen und gänzlich los sagen." [3])

Seit dem Jahre 1372 sind wir etwas genauer über die Verhältnisse der Juden unterrichtet. Einiges ist darin anders, scheint auf den ersten Anblick ungünstiger als früher, doch thäte man wohl Unrecht, eine härtere Behandlung anzunehmen. Die alte Gemeinde war vertrieben oder getödtet worden. Graf Engelbert von der Mark ermächtigte die Stadt, so viele Juden zu Bürgerrecht bei sich aufzunehmen, wie ihr beliebe. Bald darauf siedelten wieder Juden in Dortmund sich an, Einzelne sowohl wie ganze Familien; aber, möchte man sagen, es kamen nur Einzelne zu Einzelnen, nicht neue Mitglieder in eine schon bestehende Gemeinde. Jeder Ankömmling

1) Daselbst 2, 2 N. 414.
2) Daselbst 2, 2 N. 485.
3) Daselbst 2, 2 N. 500.

hatte sich mit dem Rath über die Bedingungen für seine Aufnahme zu einigen, mit einem Jeden wurde über seine Rechte und Pflichten besonders unterhandelt, auch über solche, die sich aus seiner Stellung als Mitglied der jüdischen Gemeinde schon von selbst ergeben hätten. Diese Bedingungen wurden dann in einem Kontrakt fixirt, und uns ist in Dortmund eine ganze Reihe solcher Judenbriefe erhalten, leider aber sind davon bisher nur zwei vollständig bekannt gemacht. [1])

Statt des früher von der Gemeinde ins Gesammt zu zahlenden Schutzgeldes mußte jetzt eine jährliche Abgabe von den Einzelnen entrichtet werden. Neben dem eigentlichen Schutzgeld von 4, beziehlich 2 Mark wurde eine höhere, schwankende, gewöhnlich in Gulden, nur vereinzelt in Marken angesetzte Summe an die Stadt bezahlt. Vermuthlich hat solche Leistung auch schon früher bestanden, und man wird sie nicht als irgend welchen Ausfluß des Judenschutzregals betrachten dürfen. Später indessen, als die Stadt das Schutzgeld in ihren Pfandbesitz gebracht, schmolz die kommunale Anflage mit dem hoheitlichen Schutzgeld zusammen, und es wurde nur eine, in Gulden angesetzte Summe bedungen. Für diese Abgabe gestattet der Rath auf eine bestimmte Reihe von Jahren den Aufenthalt und die Betreibung des Leihgeschäfts in seiner Stadt. Nach Ablauf derselben wird ein neuer Kontrakt aufgesetzt. Wer eher fortziehen will, hat dies ein Vierteljahr vor seiner Abreise in den vier Kirchspielskirchen verkündigen zu lassen und kann dann nach Entrichtung der Abgabe für das laufende Jahr frei hinziehen, wohin er will.

Ueber die Gemeindeverhältnisse der Juden in dieser Zeit haben wir wenige Nachrichten. Vorsteher werden nicht erwähnt. Den einzelnen Juden wird zugestanden, daß sie den Friedhof, den ihre Vorfahren besessen haben, gegen Entrichtung des Grundzinses von 8 Schillingen frei gebrauchen dürfen, so für diejenigen ihrer Glaubensgenossen, die in Dortmund zu Bürgerrecht ansässig sind, wie auch für solche, die als Fremde in der Stadt sterben. Nur für das Begräbniß auswärts verstorbener, in Dortmund nicht zu Bürgerrecht sitzender Juden behält sich die Stadt eine Abgabe von

1) Thiersch, Dortmund, S. 92 und 94; die erstere auch vollständiger bei Fahne, Dortmund, 2, 1 N. 195. Auszüge giebt dieser daselbst 2, 2 S. 140 und 141; jener eine Zusammenstellung S. 90—92. Eine Stelle findet sich noch Fahne, Hövel, 2 S. 64.

einer Mark vor. [1]) Ihr kaltes Bad sollen sie in jeder Weise genießen dürfen, wie sie es in Vorzeiten gethan. [2]) Einen Knecht dürfen sie haben, „der sie zur Schule rufe und ihr Sacher sei" [3]) oder — wie es in einer andern Urkunde heißt, „der ihr Secher und Sangmeister sei." Es scheint demnach, daß das Amt des Schächters, wenn wir dies unter der Bezeichnung verstehen dürfen, [4]) nicht nur, wie noch jetzt in kleineren Gemeinden, mit dem eines Sangmeisters, sondern auch mit demjenigen des Gemeindedieners, Schulklopfers wie er sonst wohl genannt wird, verbunden gewesen sei. Dieser Knecht darf frei bei den Juden wohnen, und wenn er 50 Gulden besitzt, so mag er damit Wucher treiben.

Die Erwerbung von Grundeigenthum ist den Juden nur unter Einwilligung des Raths und der Bürger gestattet. Von Schoß und Diensten sind sie frei, nur Wache thun, Graben und Wege machen müssen sie gleich ihren Nachbarn. Auch Akzise sollen sie geben, wie die anderen Bürger. In einmaliger Befreiung davon wird einmal einem neu aufzunehmenden Juden gestattet, 11 Ohm Wein steuerfrei einzubringen „um ihn mit seinen Juden zu vertrinken." [5]) Gegenüber den Bürgern sollen sie nirgendwo anders Recht geben und nehmen, als vor Bürgermeistern und Rath. [6]) Es wird ihnen zugesichert, daß wenn ein Jude Etwas verbrochen, nur er dies zu bessern haben solle. [7]) Wenn sie einen Eid zu leisten haben, so geschieht das in ihrem Hause oder in der

---

1) Nur größere Gemeinden hatten eigene Begräbnißplätze; Stobbe, S. 146, 169 und Anm. 158.

2) Stobbe S. 171.

3) So Thiersch; Fahne liest Sachgar.

4) So erklärt dieselbe schon Thierich, Dortmund, S. 90. — Eine eigene jüdische Schlachtbank, wie sie sonst wohl sich findet, Stobbe S. 171, vermögen wir nicht nachzuweisen.

5) Nach Angabe Fahne's; Dortmund, 2, 2 S. 141.

6) Vgl. Stobbe S. 143. — Gelegentlich sei angeführt, daß nach kaiserlichem Befehl vor den Freistühlen nicht über Juden gerichtet werden durfte; diesem Befehl gehorsamen zu wollen erklärt 1345 Herr Bernhard von der Lippe, Fahne, Dortmund, 2, 1 Nr. 113; 1348 der Graf von Arnsberg, daselbst 2, 1 Nr. 127. Kayserling S. 87 scheint diese Stellen übersehen zu haben.

7) Dieselbe Bestimmung findet sich schon in dem ältesten Kölner Privileg von 1252; vgl. darüber Stobbe S. 90.

Synagoge: sie schwören, daß ihnen Gott helfe und sein Gesetz. Einen andern Eid darf ihnen Niemand abverlangen.[1])

Den Dortmunder Statuten ist — nach Angabe Fahne's[2]) von einer Hand aus „den letzten Decennien des 13., oder den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts" — eine Vorschrift über die Leistung des Judeneides angehängt, die unter derselben Bezeichnung — als von den Kaisern eingeführt und in ganz Deutschland gültig — mit der zu Köln erhaltenen[3]) übereinstimmt, an einzelnen Stellen aber vollständiger und richtiger ist. Der Jude tritt, wird hier bestimmt, mit dem Richter und dem Kläger in die Synagoge.[4]) Nachdem er seine rechte Hand bis an das Armgelenk in das zweite Buch Mosis[5]) gesteckt und dieses geschlossen ist, beginnt ihm ein Geistlicher den Judeneid vorzusagen. So oft er stockt und der Vorsprecher den Satz dreimal gesagt, ohne daß er denselben nachspricht, so oft soll er dem Richter ein Pfand geben und dem Geistlichen, der nun wieder von vorn anzufangen hat, ein Pfund Pfeffer oder den Geldwerth für seine Mühe. Die Kosten des Eides selbst aber muß der Kläger bezahlen.[6])

Da die Abgabe der Juden für Ausübung des Leihgeschäftes bezahlt wird, so sind Hauskinder und Gesinde frei von derselben; eben deshalb wird aber auch dem Gesinde der Wucher untersagt. Mann und Frau werden dagegen beide als berechtigt zum Wucherbetrieb angesehen. Der Zins wird von vornherein für den Einzelnen festgesetzt: er ist verschieden je nach dem die Leihenden in Dortmund oder anderswo ansässig sind. Das Recht präsumirt, daß das Darlehn in der Regel gegen Unterpfand gegeben werde; wenn daher ein Jude einen Christen verklagt, dem er ohne Unterpfand Geld geliehen zu haben behauptet, so ist der Christ näher

1) Thiersch, Dortmund, S. 90.

2) Dortmund 3, S. 26.

3) Ennen und Eckertz, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, 1, S. 188.

4) Kayserling S. 82 übersetzt freilich actor mit Aktuar(!).

5) in librum levitici; gleich darauf aber In libro qui hebraice dicitur Elesmot. Diese Verwechslung, auf die schon Kayserling S. 82 Anm. 2 aufmerksam gemacht hat, findet sich ebenfalls in der Kölner Fassung. Offenbar ist dort zu lesen: In libro quod dicitur Hellesmoith iurandum (statt Hellesmoich. Iuramentum) est et non aliter in hunc modum. Daß wirklich das zweite Buch gemeint sei, kann wohl nicht zweifelhaft sein; Kayserling läßt es freilich in der Anmerkung unentschieden und sagt im Text das dritte.

6) Stobbe S. 155 ff.

am Beweis. [1]) Mit einem besonderen Rechte, heißt es, sind die Juden vom heiligen Reiche privilegirt. Wenn ihnen Gegenstände verpfändet sind, die als geraubt oder gestohlen in Anspruch genommen werden, so können sie schwören, welche Summe sie für dieselben dargestreckt haben, und erhalten dann dieselbe zurück. [2]) Die Stadt hat diese Bestimmung dadurch beschränkt, daß sie den Juden Geld auf Gegenstände zu leihen verbietet, die der derzeitige Besitzer augenscheinlich auf unrechtmäßige Weise an sich gebracht: Kleider, die entweder mit Blut befleckt oder naß gemacht sind (um das Blut abzuwaschen), zertretene oder zusammengeschlagene Kelche; auch unverarbeitetes Tuch scheint hierher gerechnet zu werden. Im Uebertretungsfalle werden sie nicht zum Eide zugelassen. Aus anderen Rücksichten ist ihnen verboten, Montirungsstücke, die den Bürgern, den Helfern oder den Dienern der Stadt gehören, zu Pfand anzunehmen. [3]) Eine andere Beschränkung jenes Rechtes geht dahin, daß ein Jude, der ein Pfand zum Verkauf auf den offnen Markt schickt, nicht zum Eide zugelassen werden soll, sobald Jemand auftritt, der sich zu beweisen erbietet, daß dasselbe ihm durch Diebstahl oder Raub entfremdet worden sei. [4]) Jedem Pfandstück wird ferner

1) Dortmunder Statuten Art. 19, bei Thiersch, Dortmund S. 125, Fahne, Dortmund, 3 S. 36.

2) Fahne 3, S. 27; Stobbe S. 119 ff.

3) Vgl. die Statuten, Fahne 3 S. 27, und den Judenbrief für Salomon, Thiersch S. 92, Fahne 2, 1 N. 195. In dem Letzteren heißt es: se en zolen uppe nyn harnsch efte wagentuch, dat unsern borgeren efte helperen efte beyneren tohord, gheld to wokere don. Vort zo zolen ze gheld leynen up alle andern pande uthgeseget tobrokene kelke, blodige cledere und ungemakede lakene. Dem entspricht in den Statuten: sciendum est, quod nichil (per iuramentum) possint obtinere in vestibus pollutis sanguine, sive in vestibus madefactis tanquam ad abluendum, et in calicibus conculcatis sive convolutis, quia in hiis est manifestum signum suspicionis et infidelitatis. Vgl. Stobbe S. 123—125. — Kayserling bemerkt dazu S. 82: Ebenso war sein Eid ungültig, wenn mit „Blut besudelte oder naß gemachte Kleider, zertretene oder zerschlagene Kelche," überhaupt Gegenstände ihm (!) entwendet waren, deren äußere Beschaffenheit den Verdacht der Unehrlichkeit und Untreue schöpfen ließen, und S. 89: Blutige Kleider, zerbrochene Kelche, Hostien (!) und noch nicht gesäumte Betttücher als Pfänder anzunehmen war ihnen nicht gestattet. — Eines Kommentars über diesen Unsinn kann ich mich enthalten.

4) Fahne 3, S. 27: Item sciendum est: si Judeus mittit pignus aliquod venale ad forum et illud per aliquem obligatur, qui dicit sibi illud ablatum per furtum vel rapinam ef illud per iuris formam se

bestimmt, muß der Name des Verpfänders beigeschrieben werden. Was über ein Jahr verpfändet gewesen ist, verfällt dem Pfandbesitzer. Zur Sicherung der Eigenthümer scheint jene Bestimmung getroffen, daß der Jude ein Vierteljahr vor seiner Abreise den Entschluß dazu öffentlich bekannt machen lassen muß.

Auch die Stadt lieh wohl Geld von den Juden, namentlich in Folge der schweren Kriegsleiden gegen Ende des 14. Jahrhunderts. Eine Verpfändung von Gegenständen war dann wohl in der Regel nicht nöthig, doch gab auch sie einmal ein Unterpfand, verpfändete auch wohl das Vermögen aller Dortmunder Bürger, wo auch immer dasselbe sich finde. [1])

Fassen wir zusammen, was sich aus den wenigen Nachrichten, die uns zu Gebote stehen, erkennen läßt, so erblicken wir eine nicht unbedeutende Judengemeinde, die ein Jahrhundert hindurch trotz der widersprechendsten Verpfändungen ruhig in Dortmund lebt, ihr Gewerbe betreibt, ihre Abgaben an den Schutzherrn bezahlt und

offert probaturum, Judeus non potest aliquam prestare warandiam pignoris supradicti extra limen domus sue. Der Grund dieser Bestimmung, die eine eigenthümliche zu sein scheint, ist mir unverständlich. — Man könnte meinen, daß dieselbe sich auf die Leistung der Gewährschaft beziehe, auf die Pflicht des Verkäufers statt des Käufers einzustehen, wenn ein Dritter Eigenthumsrecht auf das Kaufobjekt geltend macht, und demgemäß annehmen, daß der Jude in Dortmund nur dann von dieser Pflicht befreit sein sollte, wenn er das Objekt unverhohlen, auf offenem Markte, verkauft habe. Aber weder ist hier von einem vorhergehenden Verkauf die Rede, noch auch wird man das potest ohne Weiteres als debet auffassen dürfen. — Kayserling S. 82 übergeht ganz mit Stillschweigen, daß es sich dabei um gestohlenes Eigenthum und um Wiedererlangung des Pfandschillings handelt: „Des Juden Eid wurde nicht angenommen, wenn ein Christ das von ihm zum Verkauf Ausgestellte als ihm gehörig beanspruchte und sein Recht durch einen Eid bekräftigte."

1) Neben den S 12 Anm. 1 angeführten Stellen vgl. noch Fahne, Hövel, 2 S. 36 und 38, Fahne Dortmund, 2, 2 S. 174 und 223. Aus der letzten Stelle, die mit Thiersch, S. 92 zusammenzuhalten ist, schließt Kayserling S. 89 komisch genug, daß der betreffende Darleiher „Aller Wahrscheinlichkeit nach Hofjude des Grafen von Dortmund" gewesen sei. Die Grafen von Dortmund, über die wir eine Monographie von Krömecke besitzen, waren bloße Stadtgrafen, iudices für die höhere Gerichtsbarkeit: vgl. namentlich Seibertz, Urkundenbuch zur Landes- und Rechtsgeschichte des Herzogthums Westfalen, 1 N. 288 v. J. 1254: Herbordus iudex Tremoniensis.

sich des Schutzes der Stadt erfreut. Das allgemeine Verderben, das um die Mitte des 14. Jahrhunderts über die Juden hereinbricht, hat diese Gemeinde vernichtet. Die dann allmählich sich neu ansiedelnden Juden haben, wenigstens zu Anfang, vielleicht nicht gleiches Recht gehabt. Aber nur der Stadt untergeben, haben auch sie gegen Entrichtung ihrer Abgaben friedlich und geschützt ihrem Erwerbe nachzugehen vermocht; freilich zuweilen von Auflagen des Kaisers belästigt, einmal sogar zeitweilig den Folgen der Reichsacht ausgesetzt, aber doch von jenen gewaltsamen Maßregeln verschont, welche die Geldgier der Großen andrer Orten über die Juden verhängte, verschont auch — wie es scheint — von den mancherlei schmachvollen Bestimmungen, welche ihnen anderswo der Haß der Bevölkerung diktirte. Nicht überall sind die Verhältnisse günstig oder erfreulich, aber doch gestalten sie sich, darf man sagen, im Ganzen zu einem Bilde, das zu einem der wenigen Lichtblicke in der mittelalterlichen Geschichte des jüdischen Volkes gehört. Möge es den Beschauer erfreuen, wie es den Zeichner erfreut hat!

Göttingen, 1867 Juni. Karl Koppmann.

Anhang.

Nr. 1. König Albrecht befiehlt den Juden zu Dortmund, dem Erzbischof Wikbold von Köln an seiner Statt zu gehorchen.[1] 1299 Okt. 18.

Albertus dei gratia Romanorum rex, semper augustus. Universis Judeis Tremoniensibus, camere sue servis, gratiam suam. Cum nos opidum nostrum Tremoniense cum universis attinentiis suis intus et extra et vos venerabili W(icboldo), archiepiscopo Coloniensi, principi et secretario nostro karissimo de communi consensu principum nostrorum duximus committendum, tenendum et habendum ac pacifice possidendum: vobis universis et singulis committimus et mandamus, dantes vobis nichilominus auctoritate regia seriosius in preceptis, quatenus eidem archiepiscopo vice

1) Die Originalurkunden befinden sich auf dem Archiv zu Düsseldorf. Ich verdanke die Abschriften der Freundlichkeit des Herrn Archiv-Assistenten Dr. Anton Hegert, der dieselben unter gütiger Genehmigung des Herrn Provinzial-Archivars Dr. Harleß für mich angefertigt hat.

et auctoritate nostra obediatis et in omnibus pareatis humiliter et devote, id sicut nostrum favorem diligitis nullatenus omittentes.

Datum Pinguie XV kal. Novembris anno Domini millesimo ducentesimo nonagesimo nono, regni vero nostri anno secundo.

Nr. 2. König Albrecht befiehlt dem Vorstand der Juden und der Judenschaft zu Dortmund, dem Erzbischof Wikbold von Köln zu gehorchen und keinem Andern Abgaben zu entrichten. 1299 Dez. 1.

Albertus dei gratia Romanorum rex semper augustus. Magistratui Judeorum et universis Judeis in Tremonia, camere sue servis, gratiam suam. Quamquam a nostre creationis felicis novitate venerabili Wicboldo, Coloniensi archiepiscopo, principi nostro karissimo, vos vestrique custodiam una cum oppido Tremoniensi commiserimus, tamen ut nobis innotuit, in ipso oppido eo quia de vestro defensore forsan dubii extitistis, per aliunde intrantes nullam de hoc a nobis commissionem habentes pecunia a vobis in non modica quantitate postmodum est extorsa. Propter quod, ne de cetero ob defensoris vestri dubietatem sustinere iacturas huius modi vos contingat, volumus et vobis precipimus sicut alias etiam dedimus in mandatis, ut deinceps ipsi archiepiscopo vice nostra et imperii subsitis, extra ipsum pecunias cuiquam non solvendo, sed eidem obediatis secundum nostrarum et principum imperii seriem litterarum, sibi de hoc a nostra celsitudine traditarum, ne si secus feceritis nostre regie maiestatis ultio vos tamquam rebelles et nostri mandati contemptores pro tanto temeritatis excessu condigna pena feriat operis per effectum.

Datum apud Tullum kal. Decembris anno Domini millessimo ducentesimo nonagesimo nono, indictione XIII, regni vero nostri anno secundo.

Nr. 3. König Albrecht befiehlt dem Vorstand der Juden und der Judenschaft zu Dortmund wie vorher. 1299 Dez. 1.

Albertus dei gratia Romanorum rex semper augustus. Magistratui Judeorum ac universis Judeis Tremoniensibus, camere sue servis, gratiam suam. Quamquam iam dudum, videlicet statim regalis celsitudinis corona apud Aquisgranum feliciter recepta, venerabili Wicboldo, Coloniensi archiepiscopo, principi et secretario nostro karissimo, propter sue probitatis ac devotionis merita,

quibus se nobis et sacro imperio per suorum benevolentiam obsequiorum obtulit operosum quemadmodum recolimus, una cum opido et iuribus nostris et imperii in Tremonia vos vestrique custodiam, ut ipsi et non alii vice nostra subsitis commiserimus tenendos, habendos, principum nostrorum consensu expressius accedente, maxime cum per ipsum, tamquam principem illis partibus et vobis viciniorem, dictum opidum et vos valeatis commodius quam per quemquam alium defensari [1]), vobisque post hec nostris dederimus litteris in mandatis, ut ad ipsum archiepiscopum, tamquam commissionem a nobis super hoc habentem, in vestris agendis recursum haberetis, nec cuiquam alii extra ipsum exactiones aliquas daretis in parte vel in toto. Tamen, ut nostre magnificencie est relatum, exactiones satis magnas et etiam adeo graves vobis sine nostro seu ipsius archiepiscopi mandato, quibusdam per vim easdem extorquentibus, postmodum exsolvistis, quod quidam ex vobis se a mansionibus suis ad loca alia transtulerunt. Verum cum ex hiis non solum vobis incommoda et dampna gravia, immo nobis et imperio ac dicto archiepiscopo preiudicium non modicum generentur, ne quisquam alius deinceps, cuius (cun) que status aut pre(e)minencie existat, sine nostra permissione sibi ius vendicet in bonis aut personis vestris quocumque modo, vobis repetitis [2]) vicibus iterato sub obtentu gratie nostre precipiendum duximus firmiter et mandandum, quatenus exnunc inantea eidem archiepiscopo et non alii, tamquam defensori vestro, vobis specialiter per nos deputato, subsitis et intendatis vice nostra et imperii in omnibus sicut nobis, commissione eidem archiepiscopo ad vitam nostram et suam de vobis facta perdurante, et medio tempore ad eum in cunctis vestris agendis recurratis, nullas cuiquam petitiones seu exactiones extra ipsum aliquatenus exsolvendo, ne si secus feceritis nostre regie maiestatis ultio vos tamquam rebelles et nostri mandati contemptores pro tanto temeritatis excessu condigna pena feriat operis per effectum.

Datum apud Tullum kal. Decembris anno Domini millesimo ducentesimo nonagesimo nono, indictione XIII, regni vero nostri anno secundo.

---

1) und 2) im Original undeutlich.

II.

Biblische und thalmudische Miscellen.

1. כתבי הקדש.

„Im Augenblicke, schreibt Hr. Dr. Derenburg unter dem 27. Dec. 1866, beschäftigt mich die erste Mischnah in Schabbath c. 16 sehr. Bezieht sich das בין שאין קורין בו nicht auf כתבי הקדש, die eben mit anderer als hebräischer Schrift geschrieben oder in eine andere Sprache übersetzt sind, und aus denen nicht vorgelesen werden darf? Und ist מפני ביטול בית המדרש nicht in Wahrheit, daß der Unterricht nicht mehr nöthig wäre, wenn ein Jeder diese Schriften nach einer Uebersetzung in seiner Landessprache lesen könnte? Ebenso viele Zweifel erregt mir die Baraitha: הגליונים וספרי המינים וכו׳. Handelt sichs um christliche Schriften, welch Wunder, daß man darüber den Sabbath nicht entweihen soll, um sie vor dem Verbrennen zu bewahren, also wozu אין מצילין אותן מן הדליקה? oder sollten sie doch gerettet werden, weil der Name Gottes darin stand? Das scheint allerdings die hinzugefügte Meinung des Joße anzudeuten, wenn er sagt: בחול קודר את האזכרות; aber was sagt das והשאר שורפן? heißt das: man läßt sie brennen, oder wird es zur Pflicht gemacht sie zu verbrennen, wie dies Tarfon hernach empfiehlt? Ginge ferner hieraus hervor, daß es hebräisch geschriebene christliche Schriften gab, oder würde man griechisch geschriebene Gottes-Namen auch gerettet haben?"

Die hier berührten Gegenstände sind von einer Tragweite, daß sie eine eingehendere Behandlung erfordern; vorläufig genüge es, meine Ansicht über die wichtige Mischnah mit den an sie sich anlehnenden Baraitha's kurz darzulegen, zugleich als Ergänzung zu dem in „Urschrift" S. 200 ff. und S. 398 f. Vorgetragenen. Hören wir zuerst die Worte der Mischnah im Zusammenhange: כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה, בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן, [1] ואע״פ שכתובין בכל לשון טעונין גניזה, (*ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול בית המדרש. An dem Mißverständnisse dieser Stelle, welchem wir bereits in den Gemaren begegnen, hat der unbestimmte Ausdruck כתבי הקודש Schuld, der in dieser wohl einer ziemlich alten Zeit angehörenden Mischnah eine weitere Bedeutung hat. Neben der Thorah,

1) In der Mischnah der jerus. Gem. beide Wörter ohne Vav am Anfange.

dem Pentateuche, und den Propheten, also den erzählenden Schriften Josua, Richter, Samuel, Könige, und den eigentlichen Propheten, den drei großen und den zwölf kleinen, deren Heiligkeit feststand — wenn man auch einige Stellen im Ezechiel anstößig fand —, erkannte man noch andere als Schriften an, die zum jüdischen Schrift- also zum Heiligthum gehörten, ohne daß man über deren volles Ansehen ein entscheidendes Urtheil gesprochen hätte. Die Thorah galt als das Buch, welches von jedem Einzelnen eifrig gelesen, dessen Inhalt erörtert, das daher auch beim Gottesdienste in regelmäßig auf einander folgenden Abschnitten öffentlich verlesen werden sollte; so auch aus sämmtlichen Büchern, welche unter dem Gesammtnamen „Propheten" zusammengefaßt waren, wählte man einzelne Abschnitte zur öffentlichen Verlesung als Haftaren, als Schlußabschnitte. Der unentschiedene Werth sonst noch vorhandener Schriften hielt von einem solchen Gebrauche derselben zurück. Volle unbestrittene Geltung hatten unter deren Zahl eigentlich nur die Psalmen, und nur aus ihnen hatten daher die alten Gebete Stellen aufgenommen mit der Anführung: בדברי קדשך כתוב לאמר „in Deinen heiligen Worten steht geschrieben," aus keinem der andern Bücher. Dennoch genossen die meisten von ihnen hohes Ansehen, wurden privatim gelesen, nur über einige, wie über die salomonischen, die Sprüche, Koheleth, Hoheslied, verstummten die Bedenken nicht so bald. Aber auch umgekehrt gehörten zur Kategorie dieser Schriften von unbestimmter Geltung auch diejenigen, welche später ganz beseitigt, als ספרים החיצונים, außerhalb stehende Schriften, bezeichnet wurden [1]); so wurden noch lange Zeit nicht blos unter den griechisch redenden Juden fast sämmtliche abgewiesene Schriften, die wir Apokryphen nennen, anerkannt, sondern auch die palästinischen und babylonischen Juden hielten sich von ihnen nicht fern und ehrten namentlich „Ben-Sira," Sirach, als Autorität. Bei dem allgemeinen Namen nun, welcher alle diese Bücher als „heilige Schriften" d. h. überhaupt jüdische Schriften umfaßte, unterschied man die den einen vor den andern gebührende höhere Anerkennung dadurch, daß man in jenen lesen dürfe und solle, in diesen nicht;

1) Zu diesem Ausdrucke mag als Parallele verglichen werden der syrische in Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae S. 60 Z. 4 wo von der „Weisheit Sirach" gesagt wird: ܟܬܒ ܒܝܫܘܥ ܒܪ ܣܝܪܐ.

trotzdem aber, daß man sie zu meiden habe, trugen sie doch einen gewissen geheiligten Stammescharakter an sich, so daß man sie vor gleichgültiger Behandlung bewahren, sie noch weniger absichtlich zerstören sollte, man behandelte sie vielmehr gleich den Schriften höherer Geltung, die unbrauchbar geworden, wegen Alters oder weil Fehler darin sich eingeschlichen. Diese nämlich vergrub man, damit sie auf der einen Seite dem Gebrauche entzogen, andernfalls nicht geringschätzig behandelt werden; sie absichtlich zu vernichten, wäre eine Verletzung der Ehrerbietung gewesen, die man ihnen auch in ihrem unbrauchbaren Zustande zollte, und man überließ sie, nach beiden Seiten geschützt, ihrem Schicksale. Die brauchbaren heiligen Bücher (Thorah und Propheten) waren schon durch ihr Ansehen geschützt vor jeder leichtfertigen Behandlung, und noch dazu umgab man sie mit der Vorsicht, daß man bestimmte, „sie verunreinigen die Hände," so daß Jeder eine sorglose Hanthierung mit ihnen sicher vermied. Aber die unbrauchbaren entbehrten eines solchen Schutzes und mußten daher vergraben werden. Ebenso nun machte man es auch mit den Schriften, in denen man nicht lesen sollte, die aber doch ihrem Ursprunge und ihrem Inhalte nach insoweit Achtung verdienten, daß sie nicht einer geringschätzigen Behandlung ausgesetzt sein sollten; denn daß man sie fern hielt, geschah nicht, weil man sie als schädlich verwarf, sondern man betrachtete sie blos als gewöhnliche Spruchsammlungen, Erzählungen, die auf eine höhere Autorität keinen Anspruch hatten und die man deshalb, um Wichtigeres nicht zu vernachlässigen, fern hielt, die aber, da sie Sittenlehren enthielten, auf jüdischem Standpunkte sich bewegten, Gottesfurcht einflößten und die Gottesnamen vielfach einschließen, doch eine ehrenvolle Behandlung verdienten. Man war daher weit entfernt, sie dem Feuerbrande zu übergeben, ja man rettete sie sogar daraus selbst am Sabbathe, aber man vergrub sie.

Ist uns nun die Stellung, welche die Reihe von Schriften in der alten Zeit eingenommen, die wir jetzt Hagiographen und Apokryphen nennen, klar geworden, so haben wir nur die Mischnah wörtlich zu übersetzen, um in ihr diese Ansichten vollkommen ausgedrückt zu finden: „Alle heiligen Schriften (d. h. alle Hagiographen und Apokryphen, von Thorah und Propheten ist es selbstverständlich) rettet man (selbst am Sabbathe) vor dem Brande, sei es, daß man in ihnen liest oder daß man nicht in ihnen liest (mag das Buch anerkannt sein oder nicht). Mögen sie geschrieben sein

in welcher Sprache es sei (auch die griechischen Apokryphen) verlangen sie Vergrabung (um sie vor Mißbrauch zu bewahren). Warum aber liest man nicht in ihnen (wenn sie Achtung verdienen)? Wegen der Störung des Lehrhauses (, weil das Studium der ernstere Hingebung verdienenden Bücher dadurch versäumt werden könnte)." — Die Baraitha nun, wie wir sie in der Thoßeftha (c. 14) lesen, mag wohl noch nach derselben Auffassung sprechen, wenn sie zur Mischnah hinzufügt: אעפ"ש שאמרו אין קורין בכתבי הקדש אבל שונין בהן ודורשין בהן, ואם צריך לו דבר לברוק (אבל נוטל ובודק, רוחמיה אומ' מפני מה אמרו אין קורין בכתבי הקודש מפני שטרי הדיוטות, שיאמרו בכתבי הקדש אין קורין קו" בשטרי הדיוטות. Das kann heißen: „Obgleich vorgeschrieben ist, daß man in (einigen) heiligen Schriften (also den Apokryphen) nicht lesen solle, so mag man sie doch zum Studium verwenden, und wenn man eine Untersuchung anzustellen hat, so kann man auch sie zur Hülfe nehmen. Nehemia sagt: warum ist denn die Vorschrift, in (einigen) heiligen Schriften nicht zu lesen? wegen der gemeinen Schriftstücke, damit das Publikum daraus die Lehre ziehe: wenn man in heiligen Schriften nicht lesen soll, wie viel weniger in gemeinen Documenten." Diese Erklärung widerspricht keineswegs dem inneren Zusammenhange und der natürlichen Bedeutung der Worte, wenn sie auch nicht so gesichert ist wie die der Mischnahworte. Diese und wohl auch die der Thoßeftha werden von den Gemaren vollständig mißverstanden. Auf ihrem Standpunkte, der den vollständig abgeschlossenen Kanon vor Augen hat, hießen die abgewiesenen Schriften nicht mehr „heilige," von ihnen kann also in der Mischnah gar nicht die Rede sein, sondern blos von den kanonischen Schriften. Was heißt nun aber: „sei es daß man nicht in ihnen lese?" Da ist die Gemare unsicher; sie deutet es entweder, wenn die Exemplare fehlerhaft sind, also auch solche von Thorah und Propheten, oder sie nimmt an, das gelte von allen Schriften in fremder Uebersetzung — auch das Thargum nicht ausgenommen? —, oder auch es sei blos von Hagiographen und zwar nur am Sabbathe die Rede, wo man in diesen Büchern nicht lesen solle, um von den Lehrvorträgen nicht abgehalten zu werden, oder, nach Nehemia, damit man daraus die Lehre ziehe, daß man umso weniger mit „gemeinen Schriftstücken," d. h. mit Rechnungen und andern geschäftlichen schriftlichen Documenten, die als Werktagsgeschäft am Sabbathe verboten seien, sich befasse. Das Ganze wird dadurch in

eine schiefe Stellung gebracht und giebt zu unklaren Discussionen Veranlassung, während unsere Auffassung einer richtigen geschichtlichen Würdigung der erst allmälig sich gestaltenden Feststellung des Urtheils über die andern Schriften außer Thorah und Propheten entspricht.

Hält man nun daran fest, daß das ganze religiöse Schriftthum, wie es als Schößlinge aus der alten heiligen Wurzel nachsproßte, mit Scheu betrachtet wurde, wenn auch manche Theile desselben keine Anerkennung fanden, daß es selbst in fremder Sprache ebenso wie dem Gebrauche so auch dem Mißbrauche der verächtlichen Behandlung durch Vergraben entzogen wurde: so wird man es nicht auffallend finden, wenn auch die Stellung, welche man in der ersten Zeit gegen die christlichen Schriften einnahm, eine unsichere war. An das bestehende Schriftthum sich auch anlehnend, ganz sich anschließend an die aramäischen und griechischen Apokryphen in Ausdrucksweise und theilweise im Inhalt, Anführungen aus den alten anerkannten Schriften in sich aufnehmend, den Namen des heiligen Gottes überall wiederholend, flößten sie, wenn sie auch entschieden bekämpft wurden, eine gewisse Scheu ein, die man erst allmälig ablegte. Daher muß die Thoßeftha (Jadajim c. 2) noch sagen, daß „die Giljonim — und das ist natürlich Abkürzung von אוונגליון, das man später in אוון ג (St. constr. von אָוֶן) oder עָוֶן ג zerlegte — und die Ketzerbücher" die Hände nicht verunreinigen, also nicht den voll heiligen gleichstehn, muß sie hier (in Tr. Schabbath) ausdrücklich bemerken, daß man die „Giljonim und die Ketzerbücher" am Sabbathe nicht vom Brande rette, sondern sie mit den darin befindlichen Gottesnamen dem Verbrennen überlasse. Joße — der Galiläer in Thoß. — fügt dem weitergehend hinzu, daß man sie auch an Wochentagen geradezu dem Feuer übergebe, d. h. vernichte, nur die Gottesnamen herausschneide [1]), — eine Ansicht, die in Sifre zu 4. Mos. 5, 23 dem Ismael beigelegt wird —; noch weiter geht Tarfon (in Sifre: Akiba), der auch Letzteres für überflüssig hält, sondern sie mit den darin enthaltenen Gottesnamen verbrannt wissen will. Das ist Alles ganz einfach, und nur die babyl. Gemara (116 a) begeht das klägliche Mißverständniß, unter „Giljonim" die Ränder der Bücher zu verstehen, obgleich sie später selbst im Namen des Thannaiten Meïr und des Palästinensers Jochanan von אוון ג und עון ג spricht.

1) Die richtige LA ist קורד mit zwei Daleth, vgl. meine Bemerkungen in He-Chaluz III S. 159 und diese Ztschr. Bd. II. S. 58.

2. Ein Aramaismus in Hiob.

Die sprachliche Eigenthümlichkeit des Buches Hiob drängt sich dem Kenner des hebräischen Sprachgebrauches immer mehr auf, je sorgfältiger er dieselbe beobachtet. Die nicht geringe Anzahl der dort vorkommenden Aramaismen mag zwar an sich nicht entscheidend sein, um das Buch in eine spätere Zeit zu verweisen; diejenigen, die dasselbe höher hinaufrücken, versuchen diese Färbung des Sprachcharakters aus andern Umständen herzuleiten. Jedenfalls bleibt dieselbe ein Moment, das man immer vor Augen halten muß, und ein neuer Nachweis ist nicht ohne Bedeutung. Einen solchen hat Reifmann nun beigebracht. Er weist darauf hin, daß die Worte Hiob 13, 28, er wird כרקב sich abreiben, von dem Syrer mit Beibehaltung des Textwortes übersetzt werden: ܐܝܟ ܪܩܒܐ, dieses aber bedeute: wie ein Schlauch, wie es auch Barhebräus in seinem Scholion erkläre und wie das Wort überhaupt im Aramäischen sonst noch vorkomme (vgl. Castellus und Buxtorf). Auch der Araber, der den Syrer wiedergiebt, fügen wir hinzu, faßt dessen Worte so auf. Man könnte nun glauben, der Syrer sei durch seinen Sprachgebrauch verleitet worden, dem Bibelworte eine ihm fremde Bedeutung unterzulegen; allein schon die Septuaginta übersetzen ἀσκός, Lederschlauch — während Symmachus an „Fäulniß" festhält —, so daß die aramäische Fassung des Wortes für diese Stelle sich traditionell erhalten hat. Und dieselbe ist wirklich hier, wie bereits Reifmann bemerkt, die einzig richtige: wie ein Lederschlauch, der vom Alter zerrieben ist, wie ein Kleid, das die Motte zerfressen.

3. Ismael's Frauen im jerusalemischen Thargum und in den spätern Midraschim.

Es ist schon hinlänglich darauf aufmerksam gemacht, daß das jerusalemische Thargum (Pseudo-Jonathan) zu 1 Mos. 21, 21 die Hauptfrauen Mohammed's als die Frauen Ismael's nennt; die zweite wird deutlich daselbst Fatima, פטימא, genannt, die erste, Chadidscha, ist zwar etwas in עדישא corrumpirt, aber doch kenntlich genug [1]). Es ist offenbar, daß diese Stelle nicht vor dem Ende des siebenten

1) So auch bei Levy im chald. Wörterbuche II S. 204 b unter עדישא nur ist dort Chadidja, die erste Frau Mohammed's, mit der gleichnamigen Tochter der Fatima von Ali verwechselt.

Jahrhunderts in das Thargum eingedrungen sein kann, und ist diese unzweifelhafte Behauptung mit Unrecht in einem Aufsatze der Grenzboten vom 26. April No. 18 S. 180 Anm. zurückgewiesen worden. Dieser Angabe des Thargum entspricht übrigens eine ähnliche in der auch sonst von islamischen Sagen beeinflußten Baraitha des Elieser c. 30, wo in einer ächt arabisch gefärbten Geschichte die erste Frau noch etwas corrumpirter עישה — bei Jalkut §. 95, der die Geschichte entlehnt, gar עשירה —, die zweite פטרמה (in Jalkut פטרמה) genannt wird. Die Bevorzugung der Fatima, die hier überall durchleuchtet, scheint auf persischen, schiitischen Einfluß hinzuweisen, indem Fatima, weil die Mutter des Ali, als die besonders Begünstigte erscheint.

28. April.

4. שְׁלַח.

Es hat noch manches biblische Wort das seltsame Loos, mißverstanden zu werden, obgleich die richtige Bedeutung nicht weitab gefunden werden kann; zu ihnen gehört auch das rubricirte שְׁלַח. Ich will nicht bestreiten, daß dasselbe an manchen Orten die Bedeutung: Waffe haben mag, aber diese wird ihm auch an Stellen vindicirt, an welchen der Zusammenhang mit aller Entschiedenheit sich dagegen sträubt; zuweilen werden auch andere, nicht viel bessere Erklärungen errathen. So wird HL. 4, 13 שְׁלָחַיִךְ übersetzt: Deine Sprößlinge, allein diese bilden keinen Garten, wie der Nachsatz lautet, vielmehr ist שְׁלַח zunächst eine künstliche Wasserleitung (von שָׁלַח מַיִם), die zur Bewässerung und Befruchtung der Felder, namentlich von Gärten, dient, und dann diese auf solch künstliche Weise bebauten Gegenden selbst. So ist in der Mischnah der ganz gewöhnliche Ausdruck: בֵּית הַשְּׁלָחִין, durch Bewässerung angebautes Feld, gegenüber dem שְׂדֵה הַבַּעַל, dem lediglich durch den Regen zuu Wachsthum genährten Felde. Auch im Arab. heißt سَلَحٌ der künstliche Teich. Im HL. steht das Wort in enger Verbindung zu dem Bilde einer Quelle und eines Brunnens V. 12 u. 15, so daß die Ausführung nun ist: die von Dir bewässerten Striche sind blühende Gärten. Offenbar nun ist ganz dasselbe die בְּרֵכַת הַשֶּׁלַח לְגַן הַמֶּלֶךְ Neh. 3, 15: der Teich der Bewässerung für den königlichen Garten, und an dieser einzigen Stelle hat der Syrer das Richtige

ܕܡܦܩܐ ܡܝܐ, während die Sept. es mit *κώδιον*, Fell, wiedergeben, das aramäische Wort vor Augen habend; hier nähern sich auch spätere Erklärer der richtigen Auffassung. Nicht so an andern Stellen. Denn es scheint mir ganz sicher, daß auch Ezech. 31, 5 so zu übersetzen ist: es wurden lang seine Zweige von dem vielen Wasser in seiner Wasserleitung; בְּשַׁלְחוֹ ist keine Verbalform, sondern kommt von שֶׁלַח her. Eine nur andere Form scheint Jes. 16, 8 שְׁלֻחֹתֶיהָ (vielleicht auch zu punctiren: שִׁלְחֹתֶיהָ) zu sein: seine (die Felder und Gärten befruchtenden) Wasserleitungen sind verlassen, vertrocknet. — Weit mehr aber noch zur richtigen Auffassung dient die Anwendung der Bedeutung in Joel 2, 8. Die Erklärer, welche hier sämmtlich an Schwert und Geschoß denken, wissen gar nicht, in welche Verbindung diese mit den Heuschrecken zu setzen sind und rathen allerlei Willkürliches. Allein man übersetze: durch die (engen) Kanäle stürzen sie sich und verwunden nicht (einander). Der Dichter beschreibt schon früher, wie sie in dichten Scharen ziehen und dennoch eines das andere nicht drängt; er steigert diese Schilderung noch, indem er sie in engem Raume einherziehend und dennoch einander nicht verletzend darstellt. Hieronymus, dessen Uebersetzung in die Vulgata übergegangen, hat die Ahnung von dem richtigen Sinn, indem er das Wort mit fenestra wiedergibt, doch ist diese Bedeutung blos aus dem Zusammenhange errathen und nicht zutreffend. An andern Stellen ist die Bedeutung weniger sicher, und mögen sie dahingestellt bleiben, obgleich es mir scheint, daß sie auch in dem dunkeln שלחו המים Neh. 4, 17 liege und sonst noch.

Allein einen völlig abweichenden Sinn hat das Wort wiederum in der Phrase: (בַּשֵּׁ) עָבַר בְּשֶׁלַח, welche zwei Male in Hiob vorkommt: 33, 18 und 36, 12. Es ist durchaus keine Veranlassung hier an eine Waffe zu denken, denn nicht von dem Tode in einem Kampfe ist die Rede, sondern von einem Menschen, der von einem unvorhergesehenen Unfalle plötzlich hinweggerafft wird, wie ihm an der zweiten Stelle בבלי דעת entspricht. Dies bedeutet es auch: unversehens dahinfahren. Für die Ableitung des Wortes lassen sich zwei verschiedene Vermuthungen aufstellen. Entweder es ist von שׁלח in der Bedeutung von hinwegraffen, also in Hinwegraffung, oder שלח ist ein verstärktes שָׁלָה, und unser Wort entspricht dem spät biblischen בְּשַׁלְוָה, בַּשֶּׁלִי, עַל הַשַּׁל, dem chald. שָׁלוּ, in Frieden, Unwissenheit, unvermuthet. Der einzige Uebersetzer,

der das ungefähr Richtige giebt, ist wieder der Syrer. Er übersetzt es mit ܐܒܕܢ, Untergang.

5. הגונב את הקסוה.

Nachdem die Mischnah die vom Gerichte zu vollziehenden Strafen behandelt hat, fügt sie Sanhedrin 9, 6 noch einige Fälle hinzu, in denen sich die Volksjustiz der Verbrecher zu bemächtigen pflegte. So spricht sie von drei Vergehungen, welche die Eiferer, die Zeloten, an dem, welcher sie beging, ahndeten, d. h. ihn augenblicklich niederstießen, קנאין פוגעין בו. Klar ist das am Letzten darunter genannte Vergehen und auch leicht ersichtlich, daß es die aufwallende Entrüstung der Männer erregen mußte, welche die nationale Selbstständigkeit zu fanatischer Leidenschaftlichkeit entflammt hatte: הבועל ארמית. Der geschlechtliche Umgang mit einer „Aramäerin," einer Heidin, galt als Abfall von nationaler Reinheit, man setzte dieses Verbrechen sogar an die Stelle des biblisch so hart verpönten Molochdienstes, es war wie wenn man die aus solchem Umgange zu erwartenden Kinder von vorn herein dem Götzendienste weihte (vgl. Urschr. S. 303 f.), es mußte den tiefsten Unwillen der Eiferer erwecken, und sie hielten sich umsomehr für berechtigt, ohne viele processualische Form einzuschreiten, als sie darin an Pinchas ein Vorbild fanden, wenn auch eine Baraitha meint, daß die pharisäischen Gelehrten keineswegs mit solchem Verfahren einverstanden gewesen (vgl. das. S. 126).

Schwieriger schon ist das andere dort genannte Vergehen, und sind auch die Gemaren darüber unklar. Was ist המקלל בקוסם oder בקסם, wie Jeruschalmi liest? Wir haben es (wie in Ozar nechmad III S. 118 und Ztschr. der DmG. Bd. X. S. 413 f. kurzerörtert ist), wohl hier mit einem der Worte zu thun, welche ursprünglich im Semitismus — gleichwie כשף, das noch im Syrischen als ein religiöser Ausdruck gilt und ähnliche — im Sinne der Gottesverehrung gebraucht worden, dann aber im Hebraismus, weil die Worte eben bei den heidnischen Nachbarn üblich waren, den übeln Sinn des Götzendienerischen angenommen haben. קסם, das in der Bibel götzendienerische Zauberkünste treiben bedeutet und ebenso im Syrischen als ܩܣܡ erscheint, hieß offenbar ursprünglich: den Gottesnamen aussprechen, mit seiner Hülfe und in seinem Auftrage weissagen. Davon

hat sich noch im Arabischen für سمّ III und IV die Bedeutung: schwören, d. h. Gott zur Betheuerung anrufen, erhalten. Im Samaritanischen finden wir das Wort Levit. 24, 16 zwei Male als Uebersetzung für נקב gebraucht, das der Uebersetzer gleich den übrigen Alten dort in dem Sinne nimmt: den heiligen Gottesnamen, das Tetragrammaton, nach seinen Buchstaben, ohne Umwandlung in Adonai oder ha-Schem, aussprechen. Dies bedeutet ihm קסם, ganz wie אגה gleich הגה, das er V. 11 im gleichen Sinne gebraucht (vgl. a. d. aa. OO.). Auch in unserer Stelle bezeichnet nun המקלל בקסם denjenigen, welcher einen Fluch ausstößt mit der vollen Aussprache des Tetragrammaton. Die Pharisäer hatten zwar gegenüber dem Vorzuge, welchen das Priesterthum sich anmaßte, daß ihnen allein die Aussprache dieses Namens bei den priesterlichen Verrichtungen gestattet sei, während das übrige Volk nur anderer Namen oder der Andeutung ha-Schem sich bedienen dürfe, die Berechtigung in Anspruch genommen, selbst im gewöhnlichen Verkehre bei dem Gruße den Namen auszusprechen (vgl. Urschrift S. 262 ff. und Ozar nechmad III S. 117 ff.) Allein um so sorgsamer wachten sie darüber, daß kein Mißbrauch mit diesem heiligen Namen getrieben werde, und ein Fluch, der seine kräftige Wirkung durch ihn erhalten sollte, forderte den rasch entflammenden Zorn der Eiferer heraus.[1])

Durchaus unklar aber ist der Fall, welchen die Mischnah und noch dazu an erster Stelle hervorhebt: הגונב את הקסוה. Die Gemara begnügt sich seltsamer Weise mit einer einfachen Worterklärung durch Verweisung auf das biblische קְשָׂוֹת oder קְשָׂוֹת. Wieso aber der einfache Diebstahl einer Trinkschale, und sei diese auch eines der Tempelgeräthe, den allgemeinen Unwillen in solchem Grade erregen konnte, dafür finden wir gar keine Erklärung. War es Diebstahl eines heiligen Tempelgeräthes, welcher eine so tiefe Indignation gegen den Verbrecher veranlaßte, warum wird gerade von der Schale gesprochen und nicht der allgemeinere Ausdruck כלי שרת gewählt? Gegen ein solches Vergreifen am Tempeleigenthume sollte man auch weit eher als das Aufflammen der Volksleidenschaft die rächende Vergeltung durch die zunächst verletzte Prie-

1) Herr Dr. Kohn in seinen „Beiträgen zur samarit. Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie" (Frankel's Monatsschrift 1867 S. 180 f.) hat meine früheren Erörterungen übersehen.

sterschaft erwarten, gerade wie die Mischnah im Verfolge eine solche für einen andern Fall erwähnt, daß ein Priester nämlich, der im unreinen Zustande den Dienst verrichtet, nicht vor das Gericht zur Aburtheilung gebracht, sondern von den Priesterknaben aus dem Tempel geschleppt und ihm von ihnen der Schädel mit Holzstäben eingeschlagen werde.

Die genauere Vergleichung der Bibelstellen dürfte uns jedoch das geschichtliche Verhältniß enthüllen, welches hier angedeutet ist. An allen drei Stellen nämlich des Pentateuch, welche dieser Schalen gedenken: Exodus 25, 29. 37, 16 und Numeri 4, 7 — sie kommen sonst blos noch 1 Chr. 28, 17 vor —, werden sie näher durch den Zusatz אשר יסך בהן oder הנסך bezeichnet; es waren demnach Schalen, welche zu Libationen verwendet wurden [2]). Diese Libationen bestanden in Weinspenden und begleiteten die von den Priestern vorzunehmenden Opfer. Das Volk, unter der Anleitung der Pharisäer, verlangte aber seine größere Betheiligung an dieser gottesdienstlichen Verrichtung, namentlich am Herbstfeste, das als das fröhliche Volksfest mit möglichster allgemeiner Feier begangen wurde. Sie verlangten Libationen, die getrennt vom Opferdienste mit öffentlichem Gepränge vorgenommen werden sollten, und mußten dieselben, da im Tempel, zunächst durch die Priester vollzogen werden, so sollte es doch in Begleitung des ganzen Volkes geschehen. Man wagte wohl nicht den biblisch vorgeschriebenen Weinlibationen nun selbstgemachte hinzuzufügen, man wählte daher Wasserlibationen, denen man jedoch die heilige Weihe zuschrieb, und auf deren Ausführung man mit der ganzen Gluth des Parteieifers drang, während die Sadducäer, die priesterlichen Functionäre, dieser Neuerung, die ihnen als eine Verspottung der vorschriftmäßigen priesterlich geheiligten Weinlibationen erscheinen mußte, in tiefem Unmuthe widerstrebten, nur widerwillig und nothgedrungen nachgaben, die Feier zu degradiren suchten, so daß einst ein fungirender Priester das Wasser, statt es in die für die Libationen bestimmten Altarlucken zu gießen, auf seine Füße laufen ließ, für welchen Hohn das Volk ihn auch alsbald mit den in ihren Händen befindlichen

---

2) So übersetzt am deutlichsten der Samaritaner das Wort durchgehends mit כסיה (כוסות) und die neueren Samaritaner gebrauchen gleichfalls noch das Originalwort in diesem Sinne: קסות רבות ודקות, große und kleine Schalen (Heidenheim Vierteljahrschr. I S. 114.)

Ethrogim zu Tode warf (Mischnah Sukkah IV, 9. 10 und die einschlägigen Stellen der Thoßeftha und der Gemaren). Sollte es nun bei dieser leidenschaftlichen Erregtheit der Parteien, wo, wie immer, die Sadducäer, zwar im Besitze der Würden, doch den pharisäischen Anforderungen nachzugeben gezwungen waren, aber auch jede List anwandten, sich ihnen zu entziehen — sollte es da nicht vorgekommen sein, daß Anhänger der Sadducäer, um das Verlangen des pharisäischen Volkes zu vereiteln, hie und da heimlich die zur Libation bestimmte Schale bei Seite brachten, so daß es unmöglich war, dieselbe vorzunehmen? Daß ein solcher Vorgang die ganze Wuth des Volkes zum Ausbruche brachte, daß sie „den Dieb", wenn sie ihn bei der That ertappten, ohne Umstände dem Tode weihten, wird uns nicht überraschen. Von diesem Falle nun, glaube ich, handelt die Mischnah, und in den kurzen Worten, mit denen sie es thut, in der knappen Erinnerung an Vorgänge aus der Zeit des zweiten Tempels — die später aus dem Gedächtnisse schwanden und daher unverstanden blieben — offenbart sich uns die ganze Kluft, welche das damalige politisch-religiöse Parteileben aufgerissen, und unser Einblick in dasselbe und dessen Grundlagen erweitert und verschärft sich immer mehr.

6. בֵּית אִישׁ, בֵּי נשא, אֻנְשָׁא, אֻנָּשׁ, ܐܢܫ, ܐܢܫܐ.

Es ist natürlich, daß zur Bezeichnung von „Haus des Vaters", dann auch: bei dem Vater, der Hebräer sagt: בֵּית אָב, während „Haus des Mannes", dann auch: bei dem Manne, mit בֵּית אִישׁ (Beides mit den angemessenen Suffixen) gegeben wird. Schon in der spätern, dem Aramaismus sich zuneigenden Sprachentwicklung des Hebraismus scheint jedoch אִישׁ, und zwar gerade mit Beziehung auf sein Haus, die Bedeutung: Mann des Hauses, also Hausvater, angenommen zu haben, und so entspräche בֵּית אִישׁ dem alten בֵּית אָב und heißt: Vaterhaus, väterliches Haus, Familie. So ist wahrscheinlich Ruth 1, 9 aufzufassen, wo Naomi ihre Schwiegertöchter ermahnt, umzukehren und hinzufügt: Gott gebe euch, daß ihr Ruhe findet, eine jede בֵּית אִישָׁהּ. Sie sagt nicht etwa, daß Gott wieder einer jeden einen neuen Mann zuführen werde, sondern ohne diese Aussicht ihnen zu verschließen, ermahnt sie sie, ruhig in ihres Vaters Hause, in ihrer Familie abzuwarten, und die Stelle entspricht der Ermahnung Juda's an

Thamar, als Wittwe im Vaterhause zu weilen (1 Mos. 38, 11). Jedenfalls faßt der syrische Uebersetzer die Stelle so auf und übersetzt geradezu: ܒܝܬ ܐܒܗܗ. Dem Syrer nämlich ist diese Bedeutung aus seinem aramäischen Sprachgebrauche bekannt, und er unterläßt nur deshalb die wörtliche Wiedergabe, die er hätte anwenden können: ܒܝܬ ܒܥܠܗ, um einem möglichen Mißverständnisse zu begegnen, als sollte es heißen: bei euren euch werbenden Männern, obgleich im Syr. ܒܥܠ gar nicht „Ehemann" bebedeutet. Hingegen da, wo eine jede Möglichkeit eines Mißververständnisses abgeschnitten ist, bedient er sich des Ausdruckes gerne, und so übersetzt er im V. 8 beim Beginne der Rede Naomi's: kehrt zurück, eine Jede zum Hause ihrer Mutter, mit ܠܒܝܬ ܐܡܗ, ebenso wo Naomi sich dann nochmals (V. 15) an Ruth wendet mit den Worten: Siehe, deine Schwägerin ist zurückgekehrt zu ihrem Volke und zu ihrem Gotte, übersetzt der Syrer den letztern Ausdruck, dessen wörtliche Wiedergabe er aus Scheu vor dem Götzendienste vermeidet, mit ܠܒܝܬ ܐܠܗܗ.

Der Syrer nämlich gebraucht zuweilen ܒܥܠ im Plural gerade wie ܐܒܗ, für Eltern, Vater und Mutter; so Lucas 2, 41. 2 Timotheus 3, 2, daher auch ܒܥܠ ܒܝܬ, das älterliche Haus, während er für Familie, Verwandte den weitern Ausdruck ܐܠܗ kennt, vergl. Lucas 2, 44. Auch der jerusalemische Syrer setzt für Eltern: ܒܥܠ, so Lucas 21, 16 (S. 453), jedoch häufiger noch ܐܠܗ, wie Lucas 2, 27 (S. 52,1). 41. 43 (S. 495). 8, 56 (S. 195). Joh. 9, 2. 3 (S. 77). 18. 20. 22. 23 (S. 81). Nun wird auch das thalm. (נשי) בי נשא, für das Aruch, Buxtorf, Levy unter נשא (נש) die Beispiele haben — wozu Jesaias Berlin in Haflaah scheba-Arachin II noch Bezah 29 b hinzufügt —, erst klar. נשא ist nicht etwa: Frau, wie L. meint, aber auch nicht: Schwiegervater, wie B., sondern Mann (נש), Vater oder eigentlich Eltern, also בי, נשי das älterliche Haus, das gewöhnlich bei der Tochter vorkommt, während Nichts daran hindert, es (wie im Syr.), auch beim Sohne zu gebrauchen, so daß Baba Bathra 12 b mit Raschi diese Bedeutung sehr wohl haben kann.

7. Das babylonische Sexagesimalsystem in den halachischen Bestimmungen.

Die Babylonier — sagt Brandis in seinem Werke: Das Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Großen, S. 7 ff. — haben ein arithmetisches System ausgebildet, welches auf der Grundzahl 60 beruht und wie das sogenannte dekadische System jedem Zahlzeichen einen von seiner Stellung abhängigen Werth giebt ... Jedes Zifferblatt unserer Uhren ist uns unbewußt ein lebendiges Zeugniß dieser babylonischen Weisheit." Aber auch in halachischen Vorschriften des Judenthums, die zum Theil noch als maßgebend beobachtet werden, hat sich dieses babylonische Sexagesimal-System eingeprägt, und finden dieselben nur in ihm ihre Erklärung. Schon Ezechiel geht damit der späteren Zeit voran. Wie er (45, 12) eine Mine von 60 Schekeln kennt, so bestimmt er auch als gesetzliche Hebe (Therumah), als Priesterabgabe, für die im Gesetze kein bestimmtes Maß vorgeschrieben ist, den kleinsten Theil, nämlich ein Sechszigstel, ein Sechstel Efah von einem Chomer Waizen oder Gerste (V. 13), ein Chomer aber enthält 10 Efah (V. 11). Danach sagt auch die Mischnah (Therumoth 4, 3), mindestens müsse ein Sechszigstel als Therumah verabreicht werden, doch gebe wer nicht karg, geschweige ein Freigebiger, mehr, und die jerusalemische Gemara zur Stelle lehnt diese Bestimmungen richtig an die Vorschrift Ezechiel's an. Die Fünfzigtheilung, welche bei den Griechen die alte persische Sechszigtheiluug theilweise verdrängte (Brandis a. a. O. S. 53 ff.), übte zwar auf das jüdische Münzwesen ihren Einfluß, konnte aber auf die althergebrachten halachischen Anordnungen nicht umgestaltend einwirken. Die Schule Schammai's zwar — vielleicht in engerem Anschlusse an die Sadducäer, welche den Vortheil des Priesters in dem neuen System besser gewahrt sahen — verlangte selbst von dem Geizigsten ein Fünfzigstel als Therumah (Thoßeftha Therumoth c. 5, und jeruf. Gem. z. Misch. a. a. O. nach richtiger Lesart, vgl. Simson im Comm.), allein die Schule Hillel's hielt in gewohnter Knapphaltung der Priestermacht an der alten Anordnung fest, und auch die Abstammung Hillel's aus Babylonien mag in seiner Schule die Beibehaltung des dortigen Maßverhältnisses begünstigt haben.

Dieselbe Bestimmung wird nun auf Peah, die am Ende des Feldes stehen zu lassende Frucht für den Armen, übertragen. Auch für sie ist biblisch kein Maß angegeben, und auch später noch stand fest, daß אין לה שיעור, es für sie ein bestimmtes Maß nicht gebe (Peah 1, 1), dennoch aber galt als selbstverständlich, daß man nicht weniger als den sechszigsten Theil gebe (das. 2), welche zwei Angaben ganz dasselbe aussagen, weil eben ein Sechszigstel der geringste Bruchtheil ist. Die jerusalm. Gem. z. St. sagt daher in ihrer Frage ganz richtig, es sei zwischen dem Ausspruche, die Peah habe nach unten kein Maß, und dem andern, sie habe ein Maß, gar kein Unterschied, da nach beiden ein Sechszigstel stehen zu lassen sei (מה נפיק בין ביניהון והן חד בן ששים), und die Aufsuchung eines angeblichen Unterschiedes ist in der That überflüssig. Auch in Beziehung auf die Priesterabgabe von der Schafschur bestimmen die babylonischen Lehrer ein Sechzigstel (Chullin 137 b), und als dagegen eingewendet wurde, es heiße doch, die Priesterabgabe sei unbestimmt (בכל שהן), so antwortet der mit diesem Einwurfe angegangene Lehrer: אם כן מה בין לי ולך, nun, so ist ja kein Unterschied zwischen mir und Dir, da eben das Geringste ein Sechzigstel ist — eine Phrase, die Raschi in anderer sehr gezwungener Weise erklärt [1]).

Einen noch tiefergreifenden Einfluß übt das Sexagesimalsystem, indem die babylonischen Lehrer die Bestimmung trafen, daß eine verbotene Speise in einer Mischung von erlaubten Speisen dann nicht beachtet wird, wenn diese das Sechzigfache betragen, offenbar blos aus dem Grunde, weil ein Sechszigstel als ein Minimum, als nicht vorhanden angesehen wird (Abodath Elilim 69 a. Chullin 98 a.) Die palästinische Mischnah und die jerusalemische Gemara kennen diese Bestimmung nicht, nur die babylonische Gemara berichtet davon im Namen babyl. Lehrer, und ist von ihr aus diese Anordnung nach allen Consequenzen in die Codices übergegangen. Die spätere Gemara sowohl als die sie begleitenden Erklärer kennen keinen Anhaltspunkt für diese Bestimmung und suchen nach den entlegensten Anlehnungen; sie beruht jedoch einfach

1) Auch Schabbath 140 a bedeutet diese Phrase im Munde Jannai's dasselbe: was ist denn für Streit zwischen mir und Dir? Die Mischnah giebt die Ansicht eines Einzelnen wieder, die ungültig ist. Auch dort hat Raschi die gezwungene Erklärung.

in dem babylonischen Sexagesimalsystem. — Es wäre wünschenswerth, daß die jüdische Casuistik in allen Beziehungen so mit der Zeit Hand in Hand gehe, wie sie es in der Rechnung nach Sechszigsteln gethan.

8. תם דרך.

Der Geradewandelnde wird als דֶּרֶךְ (יִשַּׁר) יָשָׁר bezeichnet (Ps. 37, 14. Spr. 29, 27), aber auch als תְּמִימֵי דרך (Ps. 119, 1. Spr. 19, 20), wovon aber der Singular nicht תמים דרך gebildet wird, sondern תֹּם דרך (Spr. 13, 6), was jedoch wohl richtiger noch als abstractes Collectivum gefaßt wird: die Geradheit des Weges, d. h. die auf geradem Wege gehen, gerade wie das dort entsprechende חַטָּאת, Sünde für Sünder. Halten wir diesen Sprachgebrauch fest, so werden wir Hrn. Reifmann (משיב דבר. Historisch-kritische Abhandlungen, Heft 1, Wien 1866, S. 31) beistimmen, wenn er auch Spr. 10, 29 so auffaßt: Kräftigung ist dem (den) Geradewandelnden Gott und ein Sturz den Uebelthätern, so daß dort nicht לַתֹּם, sondern לְתֹם zu lesen ist wie Spr. 13, 6 als st. constr. verbunden mit דרך. Wenn die Punctation und Accentuation beide Wörter trennt und demgemäß sämmtliche Uebersetzer und Erklärer die Stelle wiedergeben: Stärkung ist der Unschuld der Weg Gottes und ein Sturz . . ., so mag dies daher rühren, daß ihnen die natürliche Verbindung zu sinnlich klang, besonders daß Gott ein Sturz sei den Uebelthätern. Vielleicht war überhaupt der Ausdruck תם דרך, wenn er auch Spr. 13, 6 unzweifelhaft vorkommt, dem Sprachbewußtsein fremd geworden, so daß er auch in einer andern Stelle gar einer Correctur gewichen sein mag. Ich vermuthe nämlich, daß das seltsame וְשָׂם דר (Ps. 50, 23), das die alten Uebersetzer meistens ושם lesen und ohne rechten Sinn mit „dort" wiedergeben, während nur Symmachus (nach der syr. Hexapla: Aquila), übereinstimmend mit Gemara und Midraschim, und ihm folgend Hieronymus, unser ושם liest und es als „ordnen" auffaßt, eine Aenderung des ursprünglichen ותם דרך ist, das, mißverstanden, etwa als das Aramäische תם, dort, betrachtet, in das gleich bedeutende hebr. שם umgewandelt wurde. Die zusammenfassende Betrachtung mehrerer Stellen jedoch führt uns auch hier auf den „geraden Weg": und dem Geradewandelnden, ihm zeige ich das (ihn erquicke ich mit dem) Gottesheil.

9. Der Stamm Benjamin.

In Bd. IV. dieser Zeitschrift S. 100 f. Anm. habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß „die Stellung Benjamin's in der heiligen Schrift und namentlich zu Josef und Juda noch sehr eine kritisch-historische Beleuchtung verdiene" und dabei eine Vermuthung zu Ps. 78, 67 besprochen, die sich nach älteren thalmudischen Deutungen ergiebt. Ueber die Stellung, welche Benjamin, der spätere Verbündete Juda's, zumal bei der Wiederherstellung des judäischen Reiches, in den Augen der Samaritaner einnahm, habe ich dann Andeutungen gegeben in der Zeitschrift der DMG. Bd. XXI. S. 279 f. Ohne diese sehr interessante Untersuchung hier weiter verfolgen zu wollen, kann ich doch nicht umhin, eine Bemerkung von F. Lt. zu registriren, welche sich in der „Gegenwart" N. 28 S. 220 Anm. 2 findet. „Das Buch der Richter — heißt es daselbst — hat einen Anhang von fünf in jüngerer Zeit abgefaßten Kapiteln; von diesen Spätlingen enthalten die 3 letzteren (19—21) die grauenhafte Entweihung des Gastrechtes eines reisenden Leviten in Gibea, die Entehrung und Tödtung seiner Frau, den darauffolgenden Bürgerkrieg und die Vertilgung des Stammes Benjamin. Es sind diese Tendenz-Kapitel wohl aus der Feder eines Historiographen des David'schen Hauses. Von David, welcher das Haus Saul's und den ganzen Stamm Benjamin vernichtet, sollte das Odium ab- und auf das Opfer gewälzt werden. Benjamin mußte ein Stamm von Rebellen gegen das Volk Israel sein, Gibea, die Geburts- und spätere Residenzstadt des aus Benjamin entsprossenen Königs Saul, der Schauplatz der verruchtesten Verbrechen, Saul also, als Abkömmling von Verbrechern, der noch den Trotz hatte, die fluchbeladene Stadt Gibea zum Sitz des israelitischen Königthums zu erheben, dieser Saul mußte vom Zorn des Himmels getroffen und seine Familie vom Throne gestoßen werden. Ja selbst die blutige Handlung der siegreichen elf Stämme gegen Jabesch Gilead scheint zu dem Plane des Geschichtsschreibers zu gehören. Die Einwohner dieser Stadt hielten treu zu dem Hause Saul's und gingen wahrscheinlich auch im Kriege gegen David unter. Ist aber der Zusammenhang zwischen der Frevelthat Gibea's und dem Untergange Benjamin's sehr fraglich, so ist er hier um so geschickter dargestellt."

Es dürften in dieser Darlegung manche Ausdrücke eine Be-

schränkung verlangen wie namentlich von der „Vertilgung," der „Vernichtung," dem „Untergange" Benjamin's und der Jabesch-Gileaditen. Im Ganzen aber verdient die Hinweisung auf den tieferen historischen Hintergrund in dieser Erzählung in Verbindung mit noch anderen Umständen, wie z. B. die Betonung, daß Jebus, das nachmalige Jerusalem, damals noch eine kanaanäische Stadt gewesen, daß Juda durch das Orakel zum Anführer im Kampfe erwählt, dennoch zwei Male geschlagen worden und erst zum dritten Male obgesiegt habe, — gar sehr Beachtung, und wirft diese Auffassung wieder ein helles Schlaglicht auf den ganzen Umfang der biblischen Erzählungen, welche, wenn auch scheinbar in dem harmlosesten Gewande alter Geschichten und Sagen auftretend, immer von dem Grundgedanken der bewegtesten Stammeskämpfe um die Hegemonie getragen sind. Der durchgehende Charakter ist, die das ganze Volk immer beschäftigende Angelegenheit, ob und wie und unter wem die Reichseinheit herzustellen ist, nach der einen oder andern Seite hin zum Austrage zu bringen; alle Erinnerungen aus dem Alterthume nehmen dann die Färbung an, wie sie in den verschiedenen Volksschichten sich zu einer Illustration für ihr Verlangen eignen.

10. בַּלְּבֵן und כתב ליבונאה.

„Hat man schon anderweitig — fragt Hr. Dr. Derenburg in einem Schreiben vom 25. März — zu כתב ליבונאה (Sanhedrin 21 b) den Ausdruck: ואמת מלבן ליבוניה (Schabbath 104 a) verglichen? Es geht aus der letzteren Stelle hervor, daß die Quadratschrift mit Ziegelsteinen verglichen wurde!" — Soviel mir bekannt, ist die Stelle aus Schabbath bis jetzt zur Erklärung des vielbesprochenen Ausdruckes in Sanhedrin für die althebräische, samaritanische Schrift als כתב ליבונאה nicht herangezogen worden; in der That aber scheint sie die richtige Deutung an die Hand zu geben. Dort nämlich werden spielende Deutungen gegeben für Gestalt und Aufeinanderfolge der Buchstaben; in Schin und Thav soll der Gegensatz der Lüge, שקר, und der Wahrheit, אמת, ausgedrückt sein. Warum nun, heißt es weiter, ruht die Lüge, שקר, auf einem Beine (indem nämlich das Kof den Fuß unter die Linie hin verlängert), während die Wahrheit, אמת, einen festen, gleichmäßigen Bau hat (indem alle Buchstaben auf der Grundlinie ruhen)? Weil Lüge

keinen Bestand hat, aber die Wahrheit besteht. Diese Bezeichnung, daß alle Buchstaben auf einer Grundlinie fest ruhen, daher wie ein festgegründeter Bau erscheinen, wird eben mit den Worten: מלבן ליבוניה ausgedrückt. So nämlich heißt מַלְבֵּן in der Mischnah und مِلْبَن im Arabischen: das Gestelle, worauf ein sonst nicht feststehender Gegenstand ruht, die Stütze unter den Bettfüßen, die Querbalken zum Zusammenhalten der losen Theile, die Tragebretter für einen runden oder hohlen Gegenstand u. dgl. Ueber den Gebrauch im Arabischen verweise ich auf Frähn: Ibn Forzlan's ... über die Russen älterer Zeit (Petersburg 1823) S. 119 bis 124; für das Mischnaitische vergleiche man sorgfältig Stellen wie Baba bathra 3, 6 vgl. jerusalem. Gemara das. c. 4 Ende und bab. Gem. das. 69a. Khelim 18, 3 (vgl. Thoßeftha das. Baba bathra c. 2). Baraitha Schabbath 47a und Thoßeftha das. c. 14. Khelim 21, 3. 22, 4 (Edujoth 1, 11). Thoßeftha Oholoth c. 13. Nega'im 13, 3. Parah 12 ,8. Sabim 4, 2. Thoßeftha Erubin c. 8 u. sonst. Das Wort ist bis jetzt in den Wörterbüchern ganz übergangen, es entspricht aber vollkommen dem griechischen πλίνθος, namentlich πλινθίον, das von der ursprünglichen Bedeutung: Ziegel dann die von: viereckiges Rasenstück, Unterlage des Säulenfußes, überhaupt Sockel, Untersatz angenommen hat. Und weil man das Wort in der Mischnah nicht beachtet hat, hat man es auch in der Bibel verkannt, obgleich es offenbar die alten Uebersetzer richtig verstanden haben. Die Stelle 2 Sam. 12, 31 ist blos insoweit hierherzuziehen, als das Keri so liest, während das Khetib die richtige Lesart מלכן mit Khaf aufbewahrt; aber jedenfalls übersetzen dort die Sept., welche ebenso wie das Keri das ursprüngliche Wort als eine dem Moloch von David dargebrachte Huldigung abweisen, das Keri mit πλινθίον, was um so beweisender ist, als es gar nicht in den Sinn hineinpaßt, der Syrer umschreibt vollständig, und wenn das Thargum בשוקיא setzt, so macht schon Kimchi (im Wörterb.) darauf aufmerksam, daß es die mischnaitiche Bedeutung: Vorbau im Auge habe. So aber, und nicht etwa Ziegelofen — eine Bedeutung, die das Wort gar nicht hat — ist es in Jerem. 43, 9 und Nahum 3, 14 zu nehmen. An ersterer Stelle geben es die Sept. ganz richtig mit πρόθυρον wieder, was beim Syrer in Peschito und Hexapla wieder ܡܠܒܢܐ lautet, und das Thargum mit טפיל בנינא Anbau; in

Nahum ist die Uebersetzung der Sept. mit πλίνθος unklar, merkwürdig ist auch der Text der Peschito verderbt, allein das sinnlose ܡܘܠܒܢܐ soll offenbar gleichfalls ܡܠܒܢܐ heißen, und die freie Uebersetzung des Thargum mit בנינא „(befestige) den Bau" heißt doch eben: die Stützen, den Vorbau. So haben die Alten das Wort richtig verstanden, allein bei den Spätern hat sich dessen Verständniß ganz verloren, und aus dem syr. Wörterbuche ist es geschwunden, während es doch im Jeremias sicher in der Peschito vorkommt.

Halten wir also das Wort, das aus Bibel, Mischnah, dem Syrischen und Arabischen bezeugt ist, fest und setzen wir es wieder in sein gutes Recht ein, wenden wir es nun aber auch auf unsere Stelle an. Der Grundbau der Buchstaben, d. h. ihr festes Ruhen auf der Grundlinie, heißt ähnlich ליבון, und die althebräische Schrift heißt nun gegenüber der Quadratschrift so, weil bei ihr alle Buchstaben auf der Grundlinie ruhen, während in der Quadratschrift das Kof wie vier von den Finalbuchstaben weiter heruntergezogen werden. Wir haben hiermit die Erklärung für eine vielbesprochene und dennoch dunkelgebliebene Bezeichnung gefunden, die wir der Anleitung Derenburg's verdanken.

NS. In der soeben mir zukommenden zweiten Nummer der Joodsch letterkundige bijdragen finde ich einen neuen Versuch eines Hrn. Dioktos über das dunkle כתב ליבונאה. Sich anschließend an die Erklärung Chananel's z. St., nimmt derselbe an, es schreibe sich vom Orte לבונה her, der in der Nähe von Sichem gelegen. (Richt. 21, 19). Daß dieser Ort jedoch je eine so große Bedeutung bei den Samaritanern gewonnen, daß nach ihm ihre Schrift genannt worden wäre, dafür ist keine Spur vorhanden. Noch abenteuerlicher ist, wenn der Verf. in der Stelle Schabbath 115a, wo von Gamaliel dem Aelteren berichtet wird, daß man ihm ein Thargum zu Hiob gebracht habe, die Worte ואמר לבנאי שקעהו תחת הנדבך (in Thoßefta und Jeruschalmi: יגנזו, תגנזו) erklärt: und er sprach: das ist libonaisch (samaritanisch), vergrabe es, ja diese Erklärung ohne Weiteres stillschweigend als die allgemein anerkannte voraussetzt, während לַבַּנַּ(א)י, dem Baumeister, Bauaufseher zu lesen ist und natürlich von einem samaritanischen Thargum zu Hiob für jeden nur irgend Sachkundigen nicht die Rede sein kann! Wir bleiben demnach vorläufig, bis uns Besseres geboten wird, bei dem oben Erörterten stehen.

III.

Die Castration der Zug- und Mastthiere (סירוס הבהמה) vom jüdisch-religiösen Standpunkte.

Von Dr. Rothschild.

Ein jüdischer Landwirth will wissen, ob ihm die Castration seines Füllens religions-gesetzlich gestattet sei. Er beabsichtige nicht, dieselbe mit eigener Hand zu vollziehen, sondern einen christlichen Thierarzt damit zu beauftragen. Meine Antwort lautete dem Fragesteller gegenüber: „Nein!" Aber dennoch erscheint mir zur wissenschaftlichen Aufklärung wie im Interesse des Gegenstandes die Frage bedeutungsvoll genug, um sie einer weiteren Discussion zu unterwerfen. Das Mosaische Gesetz verbietet die Castration entschieden (Lev. 22, 24). Obgleich der Wortlaut desselben: ובארצכם לא תעשו und die Beziehung, in welche die ganze Vorschrift zum Opfercultus (לא תקריבו) gebracht ist, eine erleichternde Deutung zuzulassen scheint, so hat doch der Thalmud in richtiger Erkennung des dem Verbote zu Grunde liegenden humanen Geistes und moralischen Zweckes dieselbe Entschiedenheit bewahrt (Chag. 14b, Sabb. 111a. Maim. Jss. B. 16, 10. Tur Eb. H. 5). Er verbietet die Castration durchaus, er hebt ausdrücklich hervor: „auch außerhalb des heiligen Landes", er gestattet nicht, den Nichtjuden damit zu beauftragen, nicht einmal ihm den Wunsch anzudeuten, oder durch einen Scheinverkauf sich aus dem vorläufigen Besitz des zu castrirenden Thieres zu setzen [הערמה] (Bab. M. 90b. Tur l. c. Maim. l. c. 13) [1]).

Indeß macht das landwirthschaftliche Interesse unserer Tage ein anderes Moment geltend. Dem männlichen Zugvieh wohnt eine

---

1) Wenn die thalmudische Hermeneutik glaubte, die Bewirkung der Sterilität beim weiblichen Geschlechte unter den Menschen nur durch gewaltsame Hand, nicht aber durch Medikamente verbieten zu können: so hat dies nur ein theoretisches und doctrinaires Interesse, ist aber für die allgemeine Praxis ohne Bedeutung und ebenfalls verboten geblieben (Sabb. 111a, Maim. und Tur l. c.). Die entgegenstehende Ansicht des R. Jochanan (M. Jeb. 6, 6) und der humane, sittliche Geist des Judenthums sind der Geltendmachung und Ausbreitung der Praxis hinderlich gewesen. Maimonides und Tur geben nur die recipirte thalmudische Ansicht wieder, nicht aber den herrschenden Gebrauch. Die Entscheidung R. Chija's (Jebam. 65, b) steht vereinzelt da.

viel größere und ausdauernde Arbeitskraft in, als dem weiblichen. Die Kuh findet außerdem für die Milch eine vortheilhaftere Verwendung. Für die Mast würde man einer in Arbeit abgenutzten Kuh die Nachtheile ebenfalls anmerken. Weder bei Pferden noch beim Rindvieh ist aber das männliche Geschlecht für die Arbeit ohne Castration zu benutzen. Es wäre von der größten Gefahr, einen Hengst zu reiten, oder in den Wagen und Pflug zu spannen. In gleicher Weise gefährlich wäre Letzteres beim Ochsen. In Rücksicht auf diese Gefahr (סכנת נפש) müßte dies vom religiös-gesetzlichen Standpunkte sogar als streng verboten betrachtet werden. Für die Mast wäre ein solcher Ochs aber ebenfalls untauglich. Wollte man nun hierbei die landwirthschaftlichen Vortheile außer Acht lassen und anordnen, daß Ochsenkälber, insofern sie nicht zum Züchten aufgezogen werden, sofort geschlachtet werden sollen, so entsteht doch die Frage, wie die Hengst-Füllen zu verwenden seien. Wenn auch der definitive Verkauf an einen Nichtjuden gestattet ist, und der Jude alsdann die Verantwortlichkeit für die vielleicht vom Nichtjuden beabsichtigte Castration nicht mehr trägt (Bab. Mez. l. c. Maim. u. Tur l. c.), so ist dies doch keine Aushülfe im humanen Geiste des Religionsgesetzes, für dessen Verbreitung und Geltendmachung wir allerwärts Sorge tragen sollen, und noch weniger wird damit der Beförderung der Landwirthschaft in den Händen der Juden gedient. Die beiderseitigen Interessen wünschen wir gewahrt zu sehen: die idealen unsrer Religionslehre, wie die materiellen der Landwirthschaft. Wir wünschen deshalb vom beiderseitigen Standpunkte die Frage weiter discutirt zu sehen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Rentabilität und Wohlgeschmack, überhaupt materieller Vortheil nicht allein maßgebend sein können, und die Benutzung des Thierlebens nicht unsrer Willkür preisgegeben, sondern nur im Geiste der göttlichen Religion gestattet sein kann (Gen. 9, 3—5). Aber von der andern Seite entsteht auch die Frage, ob die Erlaubniß zur Aufhebung des ganzen Thierlebens: Tödtung nicht die zur Aufhebung einer einzelnen thierischen Kraft: Castration in sich schließt. Freilich! Jedoch ist die Aufhebung einzelner Kräfte und Organe schon ein Noachidisches Verbot (אבר מן החי) [1]) und nur die Tödtung des ganzen Thierlebens freigegeben,

1) Nach Einigen ist die Castration (סירוס) ein specielles Noachidisches Verbot, nach Andern ist sie von den Noachidischen Verboten ausgeschlossen.

um das Thier im Ganzen oder einzelne Theile desselben nutzbar zu machen. Die Castration erscheint demnach als eine durchweg inhumane und nicht einmal dem Nichtjuden freigegebene Operation. Darum verbietet das Religionsgesetz den Juden auch das Ausrupfen der Federn am lebendigen Leibe der Gänse (Kar. Eb. H. 5. Hag. Iss. Ende), was trotz der Civilisation unsrer Zeit allgemein üblich ist — gleich dem Scalpiren der Wilden. Die modernen Bestrebungen zur Verhütung der Thierquälerei haben deshalb längst in den Mosaischen Gesetzen ihre Vorbilder gefunden. Die rituellen Vorschriften der Juden über die Art und Weise des Abschlachtens der Thiere dürften vielleicht znm großen Theile in der Verhütung von Thierquälerei ihre Begründung oder doch Rechtfertigung haben. Die einzige Rücksicht für Zulässigkeit der Castration läge demnach nur in der Verhütung von Gefährdung des Menschenlebens (סכנת נפש), wenn die rationelle Betreibung der Landwirthschaft [1]) die Entbehrung männlichen Zug- und Mastviehs für unmöglich erklärt. Alldann entsteht aber die zweite, eventuelle Frage, ob die Vornahme der Operation nicht auch den Juden gestattet sei.

Alzey.

IV. Gabirol.

Es ist als wäre seit zwanzig Jahren ein neuer Name für unsere Geschichte gewonnen, als fiele ein neuer Strahl beleuchtend in dunkle Gebiete mit der erweiterten Kenntniß von Salomo Gabirol. Erweitert, aber zugleich vertieft ist diese Kenntniß, und zwar der Art, daß sie einem allerdings bereits klangvollen Namen erst seinen Inhalt und dadurch seine Bedeutung verleiht. Man hatte den geistvollen liturgischen Dichter gekannt, auch in dem Liede, das als „Krone der Huldigung" bekannt war, in ihm philosophi-

---

Nach unsrer Ansicht kann sie jedenfalls als eine Consequenz des Verbots אבר מן החי aufgefaßt werden und bedarf alsdann auch keiner speciellen Aufnahme unter die מצות בני נח, Synh. 56, b. Bab. Mez. 90, b.

1) Die Vortheile der Castration für die Landwirthschaft waren auch schon früher gekannt (Raschi zu Sanh. 90, b.: יפה הוא לחרישה), jedoch scheint man sich damals wie heute durch die Castration Seitens der Nichtjuden geholfen zu haben.

sche Vertiefung gefunden, ohne jedoch mit seinem mächtigen Ringen vertrauter zu sein; man ließ ihn als einen Einzelnen in der reichen Anzahl glänzender Geister der spanischen Epoche gelten, ohne ihn besonders hervorzuheben. Da wurde er zuerst 1846 durch Salomon Munk als der Avicebron erkannt, der als kühner Denker die Geister der Scholastiker so mächtig anregte, der aus deren kargen Andeutungen in seiner selbstständigen Macht des Denkens und in seinem Einflusse auf die Entwickelung des geschichtlichen Denkprocesses als bedeutend sich herausstellt. Mehr und mehr lichtete Munk und gleichzeitig mit ihm Andere das Dunkel, das über Gabirol-Avicebron sich gelagert. Sein philosophisches Werk war aufgefunden und beleuchtet; ob und inwieweit er original gewesen, ist jedoch noch nicht festgestellt.

Während die Scholastiker sich mit Avicebron als dem Begründer nnd Vertreter einer eigenthümlichen philosophischen Richtung beschäftigen, hat allerdings Munk bereits erkannt, daß er von der zu seiner Zeit in die arabische Philosophie eindringenden neuplatonischen Strömung, die sich sogar in einem dem Aristoteles untergeschobenen Werke weit ausdehnte, ergriffen worden, daß er an diese sich anschließe und ganz besonders hie und da eine volle Uebereinstimmung mit Plotin an den Tag lege. Diese Uebereinstimmung gestaltet sich nach Joels Nachweisungen geradezu zu einer sehr starken Abhängigkeit, einer oft wörtlichen Wiedergabe von dessen Sätzen. Hingegen hatte Seyerlen ihm eine weit größere Selbstständigkeit des Denkens beigelegt und ihn in der Originalität und Tiefe der Forschung Spinoza'n an die Seite zu stellen kein Bedenken getragen. Aber auch Jene, die in ihm blos den Jünger eines bereits durchgearbeiten Systems erkennen, haben ihm keineswegs den Ernst selbstständiger Forschung und der vollen Verarbeitung, auch eigenthümlicher Modificirung der von ihm aufgenommenen Resultate abgestritten. Ferner ist bis jetzt noch nicht nachgewiesen, daß die Werke der Neuplatoniker den Arabern vollständig durch Uebersetzungen bekannt geworden, daß namentlich Plotin ihnen zugänglich gewesen, wenn auch die Auffassung des Aristoteles in neuplatonischem Sinne bei ihnen feststeht. Dem lateinischen Uebersetzer des fons vitae, eben des Gabirol-Avicebron'schen philosophischen Werkes, der um ein Jahrhundert nach dem Verfasser gelebt, erschien dasselbe so eigenthümlich, daß er dessen Uebertragung zu unternehmen für wichtig genug hielt, so daß wir voraussetzen dürfen, ihm sei kein Werk

bekannt gewesen, das er als die Quelle betrachten konnte, so daß ihm dessen „Lebensquell" blos als ein abgeleiteter Bach hätte erscheinen müssen. Der gleichzeitige jüdische Bekämpfer Gabirols, der in Spanien lebte, mit der dort geltenden arabischen Philosophie vertraut war, bestreitet dessen Annahmen gleichfalls ernstlich als die ihm angehörigen und läßt nirgends durchblicken, daß Gabirol eigentlich blos den Spuren Anderer folge. Auch der sehr vielseitig gebildete, in der Geschichte der Philosophie, soweit sie den Arabern bekannt geworden, sehr kundige Falaquera (Palkira), der um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts das Werk Gabirol's auszüglich in's Hebräische übertrug, scheint keine Ahnung davon zu haben, daß Gabirol unselbstständig gewesen; er würde nicht blos dann die Arbeit überhaupt unterlassen haben, er würde namentlich auch in andern seiner Werke, in welchen er vielfach die Ansichten verschiedener Philosophen, unter ihnen auch Gabirol's, anführt, auf deren Congruenz mit Vorgängern oder Zeitgenossen hinzuweisen nicht verfehlt haben.

So bleibt denn die Frage über die philosophische Originalität Gabirols noch unentschieden; es ist daher erfreulich, daß uns wiederum ein neuer Versuch vorliegt, Gabirols Zusammenhang mit zeitgenössischen philosophischen Richtungen nachzuweisen, wobei blos zu bedauern ist, daß die Arbeit Joels ganz unberücksichtigt geblieben. In den „Sitzungsberichten der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische Classe" (1866, II, 2. S. 73—102) wird nämlich ein Vortrag des Hrn. Abt Haneberg mitgetheilt: „Ueber das Verhältniß von Ibn Gabirol zu der Encyklopädie der Ichwân uç çafâ." Dieses Verhältniß ist nicht das einer Anhängigkeit, kaum einer Entlehnung, höchstens der aus einer gemeinsamen Quelle. Jedoch hören wir Hrn. Haneberg selbst, dessen Mittheilungen jedenfalls unsere volle Aufmerksamkeit verdienen. „Unter den arabischen Philosophen des mittelalterlichen Spaniens — so leitet Hr. H. dieselben ein — zeichnet sich vor Averroes durch Selbstständigkeit des Standpunktes, wie durch Abrundung seines Systems vor allen andern, soviel bis jetzt bekannt, derjenige am meisten aus, welchen die lateinischen Scholastiker Avicebron nennen." Dann wird die Identität des Avicebron mit Gabirol constatirt, der Inhalt von dessen fons vitae skizzirt und hinzugefügt: „Wie immer das Urtheil über die Bedeutung seines Systems ausfallen mag, ein mächtiges Ringen nach einer befriedi-

genden Lösung der ontologischen Probleme wird ihm Niemand absprechen. Die Art, wie er das Princip des Willens geltend macht, hat auf die spätere Speculation so bedeutend eingewirkt, daß es der Mühe werth ist nachzusehen, ob dieses Moment ihm ganz eigenthümlich ist, oder ob es von Frühern geborgt sei." „Wenn es sich aber um die Frage von wirklicher Abhängigkeit handelt, so genügt es nicht Aehnlichkeiten oder auch ein engeres Zusammentreffen nachzuweisen; mit der Uebereinstimmung in den Gedanken muß eine historische Berührung aufgezeigt werden." Daher erkennt Hr. H. in den von Munk beigebrachten Analogien aus Schahrastani, so werthvoll sie sind, keinen Beitrag zur Lösung der vorliegenden Frage, da dieser im fernen Chorasan geboren wurde (1086), als Gabirol bereits in Spanien gestorben war. Beachtenswerther sei, daß derselbe Sch. die Meinungsverschiedenheit der älteren Motakellemun (Medabberim) anführt über den „Willen," daß sie nämlich darüber gestritten, ob dieser als das Schaffende oder als etwas Geschaffenes oder als eine Eigenschaft des Geschaffenen zu fassen sei. Damit kann auf Alfarabi hingewiesen sein. „Wie weit dieser auf den Verf. des fons vitae eingewirkt haben könnte, hat, so gut es nach den bisher vorliegenden Quellen möglich ist, Munk untersucht."

„Unberücksichtigt blieb dagegen bei Munk das Zusammentreffen der schriftstellerischen Thätigkeit Gabirol's mit der ersten abendländischen Publication eines der merkwürdigsten Producte muslimischer Speculation. . . Wir meinen: die aus 51 Abhandlungen bestehende Encyklopädie, welche sich Resâil ichwân uç çafâ „Abhandlungen der aufrichtigen oder lauteren Brüder" nennt." Sie sind das Werk einer Gesellschaft, die sich gegen das Ende des zehnten Jahrhunderts in Bazrah und Bagdad gebildet. „Dem als Arzt und Philosoph bekannten Maslamah aus dem damals muslimischen Madrit, daher Mageriti genannt, wird gewöhnlich das Verdienst zugeschrieben, Andalusien mit den Arbeiten der lautern Brüder bekannt gemacht zu haben . . . Mageriti starb im Jahre 1004 . . . Dagegen sagt Oçeibah, daß der berühmte Mathematiker und Arzt Abulhakim 'Omar ibn Abd ur rahman al Karmani die Abhandlungen der lautern Brüder aus dem Orient nach Spanien gebracht habe." Nach Oçeibah starb al-Karmani in Saragossa 1065, 90 Jahre alt — nach Gayangos-Makkari bei Flügel jedoch 70 Jahre alt; nach jenem war er also in Anbetracht der kürzeren

arabischen Jahre 978 geboren. Gegen 1004, wenn man sich an den in diesem Jahre gestorbenen Maslamah hält, etwas später wenn man al-Karmani, der wohl nicht nach seinem vierzigsten Jahre von seinen Reisen aus dem Orient zurückgekehrt sein mag, waren nun die genannten Abhandlungen in Spanien.

„Es ist bemerkenswerth, daß al-Karmâni von einem jüdischen Schriftsteller Abulfadhl chaschdai ibn Jusuf ibn chaschdai [1]) rühmlich erwähnt wird, und daß er in Malaga, also in derselben Stadt geboren war, welche den israelitischen Philosophen Ben Gabirol hervorgebracht hat." Der hier genannte jüdische Schriftsteller ist, wie wir hinzufügen wollen, hinlänglich bekannt; er ist der Sohn des Dichters Abu-'Omar Joseph ibn Chasdai, welcher durch das Lobgedicht auf Samuel ha-Levi den Nagid berühmt geworden, während sein Sohn Chasdai als Gelehrter, Philosoph und Dichter ausgezeichnet — ohne daß Werke von ihm bekannt geworden —, nach seinem Uebertritte zum Islam Wesir und Khatib geworden. Diese Familie Chasdai, aus der viele berühmte Männer hervorgegangen, war eine levitische, wie die islamischen Schriftsteller den Uebergetretenen als „Nachkommen Moses" bezeichnen (vgl. Munk über Abulwalid S. 206 ff.); auch Aben-Esra gedenkt im Zachoth (ed. Fürth p. 52 a) eines „Chasdai ha-Levi" mit der Eulogie ז״ל, der in Mosnajim (ed. Offenbach p. 32 a) als Jonah ben Chasdai" erscheint mit der Eulogie ז״ל, wohl gleichfalls ein Mitglied dieser Familie. Ob Abu-Jusuf ben Chasdai, den Abulwalid gesprochen, als er aus Cordova nach Saragossa gekommen (Rikmah S. 185), derselben gleichfalls angehörte, läßt sich nicht entscheiden, da Chasdai Name des Vaters sein kann und nicht Familienname sein muß. Sicher aber gehören dieser Familie an die Ibn-Chasdai, die Leviten, welche in dem Streite über Maimonides dessen Vertheidigung mit Ernst ergriffen (vgl. außer der maimonidischen Briefsammlung noch Ozar nechmad II. S. 171), wie denn der eine derselben, Abraham ibn Chasdai ha-Levi, vielfach als Schriftsteller, namentlich als Uebersetzer, aufgetreten und besonders durch die Uebersetzung von „Prinz und Derwisch" bekannt geworden ist. Diese levitische Chasdai-Familie steht sicher in keiner Beziehung zu Chasdai Schaprut, dessen Familienname nicht Chasdai, sondern Schaprut gewesen und der nie mit der Bezeichnung als Levite erscheint, was von den

1) ابو الفضل خشدى بن يوسف بن خشداى

ihn besingenden Dichtern gewiß als Beitrag zu seiner Verherrlichung nicht versäumt worden wäre,[1]) während umgekehrt die Chasdaiiten nirgends als Nachkommen jenes hochgestellten Mannes erscheinen. — Jedenfalls war Abulfadhl Chasdai als Sohn des dem Freundeskreise Samuel ha-Nagid's angehörigen Joseph dem Gabirol bekannt, und so war auch wohl al-Karmani und seine philosophischen Bestrebungen demselben nicht unbekannt geblieben.

In der wesentlichen Frage nun, inwiefern die zu Gabirol's Zeit in Spanien eingeführten Abhandlungen der lautern Brüder auf denselben eingewirkt haben und zwar der Art, daß sein System von ihnen abhängig gewesen, gelangt Hr. H. keineswegs zu einem positiven Resultate. Zuerst ist zu bemerken, daß von den genannten „Abhandlungen" zwei Recensionen vorliegen, von denen eine in den physikalischen Abschnitten viel ausführlicher ist, während die andere metaphysische und religions-philosophische Fragen weiter ausführt. Hr. H. betrachtet diese als die ältere, der ursprünglichen Arbeit der „aufrichtigen Brüder" näher kommende Recension. Doch glaube ich, wird dies noch sehr der Untersuchung bedürfen, da gerade der Anbau der physikalischen Wissenschaften das vorzugsweise Augenmerk dieser Schule war, während metaphysische und religions-philosophische Fragen eigentlich außerhalb ihres Gesichtskreises lagen und nur wie nothgedrungen von ihr behandelt wurden, daher auch ihre ursprünglich dieses Gebiet weniger anbauenden Abhandlungen von Ueberarbeitern und Abschreibern weit eher erweitert als verkürzt wurden. Ihre Tendenz bezeichnet Hr. H. selbst, indem er fortfährt:

„Im Allgemeinen besteht zwischen der Encyklopädie und den Schriften Ben Gabirol's nicht nur ein großer Unterschied, sondern geradezu ein Gegensatz. Verbreitung richtiger physikalischer Kenntnisse ist den Verfassern der bedeutendsten Abhandlungen Hauptzweck; Physik ist die Hauptwissenschaft. Die Metaphysiker, namentlich jene, welche bei ihrer Speculation einen religionsphilosophischen Zweck verfolgen, werden scharf getadelt. „Die unversöhnlichsten Feinde der Philosophen sind die Leute von dieser polemisirenden, streitenden Partei, welche in den metaphysischen Fragen umherwaten, ohne eine rechte Kenntniß von den sinnlichen Dingen

1) Gegen Philoxène Luzzatto in der Notice über Abu-Jusuf chasdai ibn Schaprut (Paris 1852 S. 60).

zu haben, die da Beweise und Schlüsse aufzustellen suchen ohne Kenntniß der exacten Wissenschaften (Mathematik), die über göttliche Dinge disputiren und in den natürlichen unwissend sind u. s. w."

Sie sprechen sich noch sonst in ähnlichen Sinne aus. Wenn sie dennoch das Nöthigste aus Logik und Dialektik, Psychologie und Ethik, auch aus der Metaphysik mittheilen, so geschieht dies, wie Hr. H. sagt, nur „vermöge des offenbaren Zweckes, Aufklärung in den weitesten Kreisen zu verbreiten." „Die Metaphysik wird vorzüglich im Interesse der Naturkunde, d. h. zu einer rationellen Erklärung der Entstehung der Natur, der Veränderungen in Zeit und Raum berücksichtigt." Doch selbst in derjenigen Recension, welche hier ausführlicher ist, herrscht dabei „auffallende Oberflächlichkeit, man vermißt vielfältig die nöthige Begründung, die Zusammensetzung ist fragmentarisch," als lägen in einzelnen Abhandlungen Excerpte aus philosophischen Schriften vor. „Die bunte Mannigfaltigkeit — meint nun freilich Hr. H. — des vom Orient gebrachten Sammelwerkes kann gerade den begabten Denker angeregt haben, vom Mittelpunte aus die Lösung einer Hauptfrage mit Gründlichkeit anzustreben." Allein dieser bloße Anstoß, den Gab. so von dieser Encyklopädie erhalten hätte, kann doch keinesfalls berechtigen, diese als Quelle zu bezeichnen, aus der er geschöpft habe.

Wenn Hr. H. dann weiter eingehend „bestimmte Berührungspunkte" zwischen der Encyklopädie und Gabirol aufsucht, so ist dies dankenswerth ohne daß es jedoch zum Ziele führt, da die aufgefundenen Analogien einander durchaus nicht decken, sondern nur sehr entfernte Aehnlichkeiten sind, gerade die Schärfe des Gabirol'schen Grundgedankens vermissen lassen. Was in der Encyklopädie über diese Fragen vorkommt, ist im Grunde, wie Hr. H. in Beziehung auf Anderes sagt „ein Gemeingut der arabischen Speculation" und trägt durchaus nicht das scharfe Gepräge Gabirol'scher Darstellung.

Hr. H. zieht noch mehrere Anführungen herbei, welche in dem Sefer ha-Ma'aloth des Schemtob Falaquera — eben des Mannes, welchem wir die Bekanntschaft mit Gabirol's „Lebensquell" zunächst verdanken — unter dem Namen „des Philosophen" schlechtweg vorkommen. Er glaubt, daß diese, mehr psychologischen Inhalts, etwa einem andern Werke Gabirol's entlehnt sein könnten, ihn Falaquera schlechtweg „den Philosophen" genannt haben mochte, daß dieselben aber sehr genau mit den Ansichten der Encyklopädie übereinstimmen.

Allein gerade hier gesteht Hr. H. selbst ein, daß diese Ansichten „ein Gemeingut der arab. Speculation" seien, und die ganze Beziehung auf Gabirol schwebt hier in der Luft, während Falaquera weit eher die Verfasser der Abhandlungen in der Encyklopädie vor Augen gehabt haben mag, die als anonym daher auch so angeführt werden. Wenn es aber gar richtig ist, daß, wie Hr. H. sagt, ein Excerpt bei Falaquera einen Autor verräth, welcher auf den hebräischen Ausdruck eine Redeweise überträgt, die im Hebräischen selbst unverständlich ist und nur durch Zurückübersetzung in eine romanische Sprache einen Sinn erhält, [1]) so zwingt dies, entschieden hier von Gabirol abzusehen. Denn Nichts berechtigt zu der Annahme, daß Gabirol irgendwie romanisch verstanden, geschweige daß es ihm so geläufig gewesen, daß es auf seinen hebräischen Ausdruck einen beherrschenden Einfluß geübt hat; ja es ist nicht einmal anzunehmen, daß er etwas Philosophisches hebräisch geschrieben hat, er selbst hat vielmehr derartiges nur arabisch verfaßt, das von Falaquera, wenn er ihn anführt, hebräisch wiedergegeben wird, sein arabischer Styl war aber gewiß noch weniger vom Romanischen influirt.

Jedoch Hr. H. läßt selbst dann diese Fragmente bei Seite, und indem er sich lediglich an das sichere Werk Gabirol's hält, glaubt er wohl behaupten zu dürfen, daß „ein Einfluß von Seiten der Encyklopädie angenommen werden möge," fügt aber alsbald hinzu: „Um so glänzender tritt die Originalität des israelitischen Denkers hervor. Auf dem Gebiete des philosophischen Denkens besteht der höchste Ruhm der Originalität nicht darin, über frühere Leistungen unwissend zu sein oder sie zu ignoriren, sondern darin, ihnen gegenüber einen neuen Weg anzubahnen. Das hat Ben Gabirol mit ungewöhnlicher Anstrengung versucht."

Durch die Güte des Hn. Abt Haneberg bin ich nun auch im Besitze seiner Abhandlung: Ueber die neuplatonische Schrift von den Ursachen (liber de causis), welche bereits am 2. Mai 1863 der philosophisch-philologischen Classe der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften überreicht worden und in deren Sitzungsberichten

---

1) Es handelt sich um den Ausdruck בנקצת האומות, der den Sinn von „bei einigen Leuten" haben soll, entsprechend dem spanischen gente; doch bedarf auch dies noch sehr der Prüfung, zumal das arab. قوم hier so nahe liegt, das den Uebersetzer irre geleitet haben mochte.

1863 I, 4 (S. 361—388) aufgenommen ist. Diese Schrift ist lateinisch gedruckt und hebräisch mehrfach handschriftlich vorhanden; beide sind sie die Uebersetzung eines arabischen Originals, das zwar wiederum als eine Uebersetzung aus dem Griechischen und zwar als ein Werk des Aristoteles gelten will, aber doch offenbar selbstständig nach neuplatonischen Mustern bearbeitet ist. Als die vorzüglichste neuplatonische Quelle weist Hr. H. die Werke des Proklus nach, besonders die enge Verwandtschaft mit dessen *στοιχείωσις θεολογική* (S. 375 ff.). Auf Proklus, dessen Schriften theils in das Arabische übersetzt, theils von Arabern bearbeitet worden, muß daher wohl auch besonders für Gabirol zurückgegangen werden, wie dies theilweise auch schon von Joel geschehen ist.[1])

1) Gelegentlich mag hier eine Bemerkung sich anschließen, die einen schweren und nothwendig zu heilenden Schaden offenbart. Hr. Haneb. gehört zu den wenigen Gelehrten, die mit der liebenswürdigsten Unbefangenheit den Grundsatz befolgen, von dem auch Albert der Große sich leiten ließ: Accipiemus ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis (S. 363), und zwar in dem noch weiteren Umfange, wie er bei den philosophischen Rabbinen lautet: קבל האמת מנמי שאמרו „nimm die Wahrheit an von einem Jeden, wer sie auch sagen mag." Er benützt daher ohne das mindeste Vorurtheil Schriften jüdischer Verfasser, sobald sie ihm zugänglich sind; um so betrübender ist die Erscheinung, daß selbst einem solchen Mann, der durch seine Beziehungen zu der Akademie, der Universität, einer reichen Bibliothek, durch seine gelehrten Verbindungen mit allen Hülfsmitteln ausgerüstet ist, mancherlei in seine Untersuchungen Einschlagendes theils ganz unbekannt bleibt — wie Joels Abhandlung über Gabirol —, theils, wenn er davon zufällige Kenntniß erhält, unzugänglich ist, weil sich die Arbeiten in — jüdischen Zeitschriften befinden und diese auch in den am Reichsten ausgestatteten Bibliotheken nicht angeschafft werden! So konnte er die ihm durch Steinschneider's Bodlejanischen Catalog bekannt gewordene Zunz'sche Abhandlung über Juda ben Moses Romano, den hebräischen Uebersetzer des liber de causis oder flores divinitatis, und zwar mit dem Commentar des Aegidius, welche sich in meiner wissensch. Zeitschr. für jüd. Theologie Bd. II (1836) S. 321 ff. und namentlich S. 329, befindet, „trotz aller Bemühungen nicht bekommen." Eine Bemerkung von mir über die dem Aristoteles zugeschriebene theologia, die sich übrigens blos auf Munk beruft und die sich in meiner jüdischen Zeitschr. ꝛc. I (1862) S. 282 befindet, konnte Hr. H. „trotz aller Anfrage nicht erhalten" (S. 388).

Es ist natürlich, daß auf diese Weise gar manches in der jüdischen Literatur hinlänglich Besprochene nicht verwerthet wird. Hr. H. findet z. B., daß die Uebersetzung des Buches, welche in Handschriften dem Hillel ben Samuel aus Verona beigelegt wird, identisch ist mit der, welche den Namen des Juda ben Moses Romano trägt. Die Münchener Hdschr. wird nun

So neigt sich denn die Frage über Gabirol's Originalität immer mehr zu seinen Gunsten. Und wenn wir den Ernst erblicken, mit dem er seinen ganzen geistigen Gehalt diesen Forschungen zuwendet, die fast verzehrende Unruhe wahrnehmen, mit welcher er dem Ziele nachringt, so können wir in ihm nimmermehr einen bequemen Nachtreter, der blos aufnimmt, erkennen, sondern einen selbstständig Vorschreitenden, mag er noch so sehr Antriebe und Aufschlüsse von Andern erhalten haben. Diesen fast zur Leidenschaft sich steigernden Drang hören wir aber ganz besonders aus seinen Gedichten heraus, die uns auch erst wieder in neuester Zeit wie neu entdeckt worden sind. Illustriren diese Gedichte den Philosophen, der, wenn auch von Vorangegangenen und Zeitgenossen vielfach angeregt, dennoch keinen ebenbürtigen Vorgänger in Spanien hat, so steht er als neuhebräischer Dichter gleichfalls als der durch sein mächtiges Ringen sich selbst bildende Meister da, während seine Muster der schöpferisch poetischen Kraft entbehrten und es höchstens zu größerer oder geringerer Formgewandtheit gebracht hatten. Vergessen wir nicht, daß er zwei volle Menschenalter vor den andern berühmten Meistern, unter denen doch nur Juda ha-Levi als wirkliche poetische Kraft hervorragt, gedichtet hat, daß er also der

---

dem ersteren beigelegt; daß Dies jedoch mit Unrecht geschieht, hätten ihm die einleitenden Verse zeigen können, welche mit den Worten beginnen: עת גור אריה — die auch am Ende der römischen Hdschr. stehen —, und die Veranlassung geben, daß das Buch „im Bibliothekkatalog eingetragen ist als: Ein junger Löwe" (S. 366 und Anm. 11). Nun aber wird Juda Romano oft Gur Arje genannt (Zunz a. a. O. S. 322), die Verse sind in meiner wissensch. Ztschr. ꝛc. Bd. III (1837) S. 428 nebst Uebersetzung nach einer Privathandschrift mitgetheilt, dann nochmals von Dukes, etwas incorrect im Orient 1849 Lbl. 50 S. 794 aus einer Pariser Hdschr., im neuen Cataloge N. 897, der N. 1079 noch eine andere gleiche Handschrift verzeichnet und dort die Verse wiederholt mit dem Namen des Uebersetzers. — So wird (S. 374) nach Rodriguez de Castro von einem „David Parchon" gesprochen als „Uebersetzer der arabischen Grammatik des Ben Gannach," während doch gewiß darunter nur gemeint sein kann Salomo ben Abraham Parchon, der das Wörterbuch ben Gannach's (Abulwalid's) übersetzt, beziehungsweise bearbeitet hat, und da es sich hier gerade um den Namen David und nicht um Parchon handelt, so kommt derselbe natürlich gar nicht in Betracht.

Das sind Kleinigkeiten, die Hrn. H.'s gründlichen Arbeiten keinen Abbruch thun, aber sie legen die ganze jämmerliche Lage blos, in welcher sich die Kenntniß der jüdischen Literatur und die Verbreitung der dieselbe fördernden Schriften befindet.

eigentliche Begründer der neuen Dichtkunst ist. Er hatte erst die spröde Sprache den neuen Dichtformen gefügig zu machen, den neuen und viel gedankenschwereren, daher auch um so mühsamer dichterisch zu bewältigenden Inhalt in sie zu gießen; wenn die Anmuth zuweilen darunter litt, der leichte Fluß, Durchsichtigkeit und Verständlichkeit des Ausdrucks nicht selten fehlen, so erkennen wir darin die große Schwierigkeit der Aufgabe, nicht die mangelnde Kraft des Meisters, der zuerst den Felsen durchhauen und die Wege in ihm gebahnt. Was er auf diesem Gebiete versucht und geleistet, habe ich neuerdings in dem Büchlein „Salomo Gabirol und seine Dichtungen" dem allgemeinen Verständnisse nahe zu bringen gesucht;[1] es liegt dem sachverständigen Publikum vor, das die Schwierigkeiten, welche bei diesem Unternehmen zu überwinden waren, zu würdigen wissen wird. Jedenfalls dürfte das sichere Verständniß einer großen Anzahl sehr dunkler Gedichte nicht unwesentlich gefördert, deren Veranlassung und Absicht, welche dem Inhalte erst die rechte Bedeutung geben, bald erkannt bald wahrscheinlich gemacht sein. Sicherem Vernehmen nach bereitet Herr Senior Sachs nach neuen handschriftlichen Quellen eine neue Ausgabe der Gedichte im Originale vor,[2] und wir dürfen da ge-

1) Ich ergreife die Gelegenheit, einige stehen gebliebene sinnstörende Druckfehler zu berichtigen. S. 25 Z. 17 muß „winz'gen" gelesen werden statt: würz'gen, S. 113, Z. 18 l. moslemischen oder christlichen, auf S. 122 ist Anm. 32 ausgefallen, welche lautet: Dukes das. S. 30 ff, S. 123 Anm. 37 l. Dukes das. S. 51 f, S. 124 Anm. 40 l. Dukes das. S. 18 ff. S. 128 Anm. 45 Z. 6 st. מרירקים l. הירקים — Nachträglich werde ich darauf aufmerksam gemacht, daß Luzzatto im Maggid Bd. III, (1859) N. 37 (S. 146 f.) und 38 (S. 150 f.) wie Bd. VI (1862) N. 32 (S. 253 f.), 40 (S. 317) und 41 (S. 326 f.) das Gedicht, welches in meinem Gabirol S. 45 ff. aufgenommen ist, zu berichtigen und zu erläutern unternommen; wir weichen in manchen Punkten von einander ab, während wir in manchen Berichtigungen zusammentreffen, und auch der Grundgedanke, welcher das ganze Gedicht durchzieht, wird von ihm anders aufgefaßt. Es soll hier nicht nochmals auf Einzelnheiten eingegangen werden, es genügt, das Uebersehene hier nachzuholen. Auch zu einigen Versen des S. 56 wiedergegebenen Gedichts hat Luzz. daselbst (III, N. 37) einzelne Bemerkungen gemacht. — Auch zu S 125 und Anm. 5 das. wird mir von verschiedenen Seiten eine Correctur mitgetheilt, die ich, als sehr wahrscheinlich, dem Leser nicht vorenthalten will, es sei nämlich statt ועטרת zu lesen ועטך, und deine Feder.

2) Auch von Hrn. Dr. Egers in Berlin wird berichtet, daß er sich eingehend mit denselben beschäftige.

wiß einem neuen Fortschritte in der Feststellung und dem Verständnisse der Texte entgegen sehen.

Auch die Persönlichkeit und die Lebensschicksale Gabirol's sind uns durch diese neuen Arbeiten über ihn näher gerückt; sind ja die kurzen, aber treffenden Andeutungen, welche Moses ben Esra über ihn gegeben, selbst erst neuerdings bekannt geworden. Er ist uns näher gebracht, wenn auch vielleicht diese genauere Bekanntschaft manche peinliche Empfindung erweckt. Es ist in ihm nicht das reiche liebewarme Gemüth, welches uns bei Juda ha-Levi in Sehnsucht und Wehmuth wie im Scherz und dem Ausdrucke der Freundschaft so wohlthuend umfängt. Gabirol's Sehnsucht ist die des unbefriedigten Geistes, seine Freundschaft von lauerndem Mißtrauen begleitet; eine anspruchsvolle stolze Natur, quält er die ihm am Nächsten stehen und wir halten uns in banger Scheu in Entfernung von ihm. Er macht uns, wie mir ein geistvoller Freund bemerkt, den Eindruck, den Tasso in uns hervorruft, besonders in der meisterhaften Darstellung Göthe's, und dabei fehlt ihm noch die mildernde Einwirkung edler Frauen. Nun, als Dichter an Tasso, als Philosoph an Spinoza zu erinnern, bleibt immerhin die Spur eines gewaltigen Talentes. Wer nach Jahrhunderten immer deutlicher, in immer schärfer ausgeprägten Zügen der Nachwelt zum Bewußtsein kommt, der ist jedenfalls ein unverwischbarer markiger Charakter.

Es sei mir noch vergönnt, den Eindruck wiederzugeben, welchen ein kenntnißvoller Freund mit feinem ästhetischen Gefühle von ihm aufgenommen hat.[1]) „Mir war — so schreibt er — bisher von Gabirol nicht viel mehr bekannt, als daß er den Gang durch die Jahrhunderte in der erborgten maurisch-christlichen Maske des Platonikers Avicebron zurückzulegen von der heiligen Unwissenheit der Mönche und Rabbinen verurtheilt war, bis das die Nacht der Zeiten durchdringende Auge eines Blinden in ihm den hehren Geist des sepharadischen Juden Salomo ibn Gabirol aus dem Banne erlöste und die verwandtschaftlichen Züge mit dem großen „einsamen Denker" an der Glasschleife zu Amsterdam entdeckte, der die dunkele Thüre der Scholastik für ewig geschlossen hat.

1) Dieses Schreiben ist nachträglich zu einer Anzeige verarbeitet, unterzeichnet Dr. H., im Feuilleton der Schlesischen Zeitung vom 20. Juni erschienen.

„Wie überrascht, ja fast betroffen, fühlte ich mich, in dem mir bis dahin völlig fremden Dichter eine Ader, ich möchte fast sagen modernen Blutes zu finden, in einer Mischung, die wir bis jetzt nur für entschieden germanisch zu halten gewohnt waren. Man wäre fast versucht, den Grundton dieser Dichtungen mit dem leider verrufenen Namen „Weltschmerz" zu bezeichnen, von jener edeln zum Mitgefühl ergreifenden Art, die wir an Byron, Heine und Lenau bewundern, wenn nicht eine zu große Verschiedenheit der seelischen Motive diesen Vergleich dennoch bedenklich machte. Aber die selbstquälerische Bitterkeit, der titanische Trotz, die Gereiztheit gegen die eigenen Freunde, und vor Allem der faustische Zug des Grübelns und Durchbrechens aller positiven Schranken des Wissens und Denkens, scheint mir in einem Dichter, der seine Eingebungen doch nur aus dem Bereiche orientalischer Anschauungen schöpfen konnte, etwas nahezu Wunderbares und bezeugt die Originalität seiner poetischen Natur. Wie im Wesen, so auch in der Form, ich meine in der Bildlichkeit der Sprache, ist eine viel größere Verwandtschaft mit dem Abend-, als mit dem Morgenlande. Statt der wesenlosen Figuren aus dem Bereich einer überschwenglichen Phantasie, welche den Schmuck orientalischer Poeten ausmachen, finden wir hier in der That kühne, durch die Großartigkeit der Conception an unsere ersten Dichter gemahnende Abbilder des realen Naturlebens in Erscheinung und tiefer Wirkung auf das Gemüth des Beschauers. So in dem Liede S. 49 No. 4: „Will ihren Flügel schon die Nacht erheben" zu Anfang, No. 5 (S. 50): „Die Wolken brüllen" — ist ein erhabenes Naturgemälde, das nur von der folgenden No. 6 („Nacht war's") an drastischer Gewalt übertroffen wird. Ein Bild, das wahrhaft seines Gleichen sucht, enthält im letzten die Stelle: „Der Himmel hat ein düster Kleid — thränenreiche Trauer." Lieblich und von einem lebensheitern Natursinn erfüllt ist die erste Hälfte der No. 10 (S. 54) „Der Herbst gelobt's und er erfüllt", und erhaben in der tiefen Erregtheit aller Schmerzensempfindungen des mit den Räthseln der Ewigkeit ringenden Denkers die Rhapsodie No. 14 „Stürmst, meine Seele, und es schwanken ꝛc. Auch der Humor muthet uns sympathisch an. Daß der schmerzerfüllte Poet den Wein verschmäht, weil er in ihm kein Ruhebett für seine Riesenleiden findet (S. 49 No. 3), geht noch über Heine, der bekanntlich für seine Schmerzen einen Sarg zimmert, welcher so groß wie das Heidelberger Faß sein soll. Man

möchte es schier beklagen, daß Heine die Bekanntschaft Gabirol's nicht gemacht hat. Er hätte sich diesem blutsverwandter gefühlt als dem melancholischen Abul-Hassan, dem er eine diamantene Krone auf's Haupt gesetzt. Wer weiß, was er mit diesem „Faust von Saragossa" angefangen hätte, der so viel Wundersames und Räthselhaftes in sich birgt! Und ist die in seiner Philosophie wie in seinen nichtreligiösen Dichtungen überhaupt, bis zur Verleugnung des jüdisch-nationalen Typus durchgeführte Loslösung vom Boden des Positiven nicht gleichfalls ein seltener Ausdruck eines potenzirt subjectiven Idealismus, dessen vielleicht kaum ein moderner Philosoph fähig sein möchte? In Summa: wir stehen vor einer in jeder Beziehung ganz außerordentlichen Erscheinung, und Sie haben ein verdienstliches Werk vollbracht, indem Sie nicht blos den symbolischen Lorbeerzweig des Litterarhistorikers, sondern zugleich den blühenden Rosenkranz der wiedergeborenen Poesien auf das verschüttete Dichtergrab in Valencia legten. Das Pantheon der gottbegnadeten Sänger hat nun einen Platz mehr besetzt. . . . . .

„Für das Biographische hatten Sie freilich nur ein dürftiges und lückenhaftes Material; aber auch das kommt Gabirol zu Gute, daß er, wie die größten Dichter aller Zeiten, halb in den Nebeln des Mythus, halb im Dämmerschein anbrechender geschichtlicher Helle, nur aus unantastbarer Ferne beschaut werden kann und dem beengenden Kreise des Endlichen entrückt scheint. So haben wir ein Standbild, dessen Idealität uns für die fehlenden individuellen Züge reichlich entschädigt."

In Betreff des Biographischen, des Verhältnisses Gabirol's zu berühmten Zeitgenossen und über diese selbst, soweit sie in das Leben unsers Dichters hineinspielen, habe ich, obgleich diese Partie von mir mit ziemlicher Eile ausgearbeitet werden mußte, auch nun Nichts hinzuzufügen. Mir war allerdings bei der Arbeit die Abhandlung Dozy's über Samuel und Joseph Nagdilah, von welcher ich mir früher das Wesentliche ausgezogen, weder im Buche selbst, noch in diesem Auszuge vor Augen; nun da ich diesen wiedergefunden, bemerke ich wohl, daß ich vielleicht einige kleine Züge für die beiden vornehmen und gelehrten Männer hätte benützen können, jedoch bleibt das Gesammtbild davon unberührt, und in der Annahme über die Zeitbestimmungen weiche ich von denen Grätz's nicht ab, so daß ich in diesem die Resultate voraussetzenden Büch-

lein — soweit nicht neue selbstständige Forschungen dieselben modificirten — ein weiteres Eingehen für überflüssig gehalten.

Mögen nunmehr Quellen und Untersuchungen in neuer reicher Fülle Gabirol immer mehr zur vollen Beleuchtung bringen!

V. Ein althochdeutsches Schlummerlied aus heidnischer Zeit in jüdischen Kreisen.

Daß die Juden während des deutschen christlichen Mittelalters auch an der literarischen Bewegung, soweit eine solche vorhanden war, Antheil genommen, ist hinlänglich bekannt, selbst dem Minnesang waren sie nicht fremd geblieben. Süßkind von Trimberg sang gleich seinen Genossen an der Fürsten Höfen, und erst nachdem er die Erfahrung gemacht, daß der Jude auch als Sänger nicht geduldet werde, nachdem die Rohheit ihn mißhandelt und fortgejagt, nahm er sich vor, die Höfe zu meiden, zu den Seinen zurückzukehren, in „spitzem Hute" und „langem Mantelkragen" bei ihnen unbeachtet zu weilen. Die Thatsache steht fest und legt Zeugniß ab von dem tiefen Culturbedürfnisse der Juden, das sie drängt, überall sich anzuschließen und mitzuwirken, wo nur irgend ein Bildungselement sich regt. Auffallender muß es uns erscheinen, wenn wir bei einem Juden ein lebendiges Interesse an dem altdeutschen Volksliede aus heidnischer Zeit wahrnehmen sollten, dasselbe, ganz von heidnischen Vorstellungen beherrscht, mußte den Juden, sollte man glauben, weit von sich entfernt halten. Und dennoch bringt eine neuere Entdeckung diese beiden widerstrebenden Elemente in enge Beziehung.

Auf einer Papierhandschrift vom J. 1435 fand Hr. Zappert in Wien einen als Rückenheftpflaster dienenden Pergamentstreifen; er löste ihn ab und theilte dann dessen Inhalt in einem Vortrage in der kaiserl. Akademie der Wissenschaften mit; derselbe ist in deren „Sitzungsberichten" 1858 (Bd. 29 S. 302 f.) abgedruckt.[1] Dieser Fund ist, trotzdem daß er für altdeutsche Sprache und Mythologie von Bedeutung ist, nicht genügend beachtet worden, und noch weniger Aufmerksamkeit ward den hebräischen Bestand-

1) Ein besonderer Abdruck (Wien, Gerold 1859) ist vergriffen.

theilen geschenkt. Herr Director Kletke widmet demselben im diesjährigen Osterprogramme der Realschule am Zwinger zu Breslau eine eingehende Untersuchung unter dem Titel: Ueber deutsche Dichtungen in heidnischer Zeit, insbesondere über ein im J. 1858 entdecktes althochdeutsches Schlummerlied (21 S. gr. 4. nebst Facsimile). Wir führen nach seiner Anleitung zuvörderst das Document nebst der Wiedergabe in unsere gegenwärtige Schriftsprache vor, lassen dann seine und unsere Bemerkungen folgen. Die Hauptseite des Pergamentstreifens enthält Folgendes:

קשת רוח רגל רגע רגש רזון רחץ

Tocha slaslumo uueinon sarlazes triuua uurit craftlich
themo uuolfa uurgianthemo slafes unza' morgn manstrut
sunilo ostra stelit chinde honacegirsuo zu hera prcht chind
pluomum plobun rotiu zanfana sentit morgan ueizu s°af
cleniu unta einoug herra hurt horsca asca harta.

Unter dem ersten Worte der ersten Zeile: Tocha befindet sich das hebräische Wort: דודי, unter dem zweiten der dritten: ostra — אכתר, und unter dem vierten der vierten: zanfana צפרה.

Auf der Rückseite steht:

חכמה ואדם יפיק תבונה לך אל

Nach einer genauen Besprechung der einzelnen Worte, der Feststellung des hochhinaufreichenden Sprachcharakters, der Gliederung in Verse und dem Nachweise der Alliteration erhalten wir nun folgende treue Wiedergabe:

Püppchen, schlafe schleunig, Weinen alsbald lasse! Triwa wehret kräftig
dem Wolfe dem würgenden: Schlafe bis zum Morgen des Mannes trautes
Söhnlein. Ostra stellt dem Kinde Honig, Eier süße. Hera pflückt dem Kinde
Blumen blaue rothe. Zanfana sendet morgen weiße Schafe kleine, und Einouga, herra hurt! schnelle Speere harte.

Das Lied ist ein Schlummerlied und kann, nach Hrn. Kletke, schon im achten Jahrhundert, wo nicht früher, gedichtet sein. „Nach

schmeichelnder Anrede und dringender Mahnung zum Schlafen und das Weinen zu lassen, beseitigt die Mutter erst des Kindes Furcht vor dem Wolfe, schreckt es nicht damit, sondern Treue, die Schutzgöttin des Hauses, wehret den Wolf ab; dann verspricht sie dem vom Vater geliebten kleinen Sohne, wenn er bis zum Morgen geschlafen, Süßes zum Genuß, Honig, Eier, welche Ostra, die Frühlingsgöttin, ihm bescheert; dann Blumen, blaue, rothe, welche Hera, die Schützerin des Pflanzenbaues, des fruchtbringenden Ackers ihm abgepflückt hat; dann sendet Zanfana, die Beschützerin der zahmen Heerden, weiße kleine Schafe; endlich erfreut der Allvater Wuotan (Odin, Einauge) den Knaben mit schnellen harten Speeren (Eschen), die einen Knaben am meisten erfreuen."

„Die hebräische Zeile zeigt, nach Zappert, das Fragment eines kurzen hebräischen Wörterbuches, und die auf der Rückseite befindlichen Worte, deren vier erste den Schluß von Prov. 3, 13 bilden, während die zwei letzten dem Anfange von das. 6, 6 entnommen sind, lassen errathen, daß jenem Wörterverzeichnisse eine Sammlung von Sinnsprüchen folgte. Das hebräische Wort unter Tocha heißt Dodi (mein Freund, mein Friedel), das unter Ostra: Esther (die Tochter Mordachais), das unter Zanfana stehende Zipora (die Gattin des Moses). Sie können zum Verständniß der deutschen Wörter nichts beitragen. Sie lassen, wie die hebräischen Vocalzeichen in den Wörtern uuerit (Z. 1)[1]), morgane, manestrut (Z. 2), suoziu, prichit, chinde (wo am Rande das ̈ weggefallen erscheint, aber sicherlich gestanden hat, Z. 3), morgane (Z. 4)[2]), cleiniu und einouga (Z. 5) und auch die Schriftzüge selbst unwiderleglich erkennen, daß sie von jüdischer Hand herrühren."

„Zappert schließt aus dem Vorhandensein der hebräischen Vocalzeichen in unserem Pergamentfragmente auf dessen ursprünglichen Zweck als auf den eines für den Unterricht bestimmten Büchleins, da jüdische Gelehrte jener und selbst der spätern Jahrhunderte die für Fachgenossen bestimmten Schriften nie mit Vocalzeichen versahen. Daß der Schüler germanischen Stammes war, zeigen die deutschen,

1) Hr. Kletke „fügt dem den Rand des Pergamentstreifens berührenden letzten Worte der ersten Zeile, craftlich, ein ihm unbedingt zugehörendes o am Ende bei" und liest craftlicho; das wäre demnach wie bei chinde am Ende der dritten Zeile so aufzufassen, daß das hebräische Vocalzeichen ˙ zurückgeblieben.

2) Auch ueiziu.

dem unteren Rande beigesetzten Zeilen unseres Schlummerliedes. In jener Zeit aber ließ sich wohl kein anderes Individuum deutscher Nation Unterricht im Hebräischen ertheilen, als ein dem priesterlichen Stande angehörendes. Aehnliche Fälle weist Z. nach. Daß eine jüdische Hand die althochdeutschen Zeilen geschrieben, zeigen jedenfalls die Schriftzüge unwiderleglich. Es ergiebt sich nämlich bei genauer Untersuchung des Originales, daß sein n aus zwei und das m aus drei hinter einander gestellten ר gebildet ist; ferner schlängelt sich das z zu einem hebräischen ז; ferner verräth die Gewöhnung, den Kopf des Langstrichs der Hochbuchstaben, wie hier z. B. den des d, h, l, nach links zu neigen, eine jüdische Schreiberhand; ferner spricht dafür die Bezeichnung der Vocale durch hebräische Vocalzeichen; endlich die erklärende hebräische Beifügung von Dodi unter Tocha, Esther unter Ostra und Zipora unter Zanfana, wozu der Schreiber lediglich ohne Verständniß durch die Klangähnlichkeit verleitet worden ist. Daß also ein jüdischer Gelehrter das Lied niedergeschrieben hat, ist unzweifelhaft; ob er es nur gehört oder einer schriftlichen Vorlage entnommen hat, wagen wir nicht zu entscheiden. Wir glauben jedoch, daß ein jüdischer Lehrer das Lied nicht nach oberflächlichem Hören, sondern mit sorgfältiger Beachtung der Schreibweise aufgezeichnet hat. Daß die Bedeutung der Götternamen ihm fremd gewesen, darf uns nicht wundern; ein christlicher Schreiber würde sie wohl in jener Zeit noch gekannt haben; ob ein solcher aber das Lied aufgezeichnet hätte, ist sehr zu bezweifeln, ein Geistlicher gewiß nicht, und Andere waren kaum schriftkundig. So hat eine jüdische Hand uns dieses Denkmal altdeutscher heidnischer Dichtung aufbewahrt."

So weit Herr Kletke. Das Thatsächliche ist feststehend; wir haben hier ein altdeutsches Schlummerlied mit Anrufung heidnischer Gottheiten vor uns, das ein Jude abgeschrieben hat, indem manche Vocale durch hebräische Vocalzeichen ersetzt werden, hebräische Wörter und Bruchstücke aus hebräischen Bibelversen oben, auf der Rückseite und selbst in Mitten der Zeilen angebracht sind. Aber sehr unsicher bleibt der Zweck, zu welchem diese Abschrift angefertigt worden, und ganz unklar sind die Vorstellungen darüber, wie die seltsame Vermischung des Altdeutsch-Heidnischen mit Biblischhebräischem zu erklären sei. Die Herren Zappert und Kletke gehen von der Voraussetzung aus, daß der erhaltene Pergamentstreifen ein Fragment eines größeren Werkes sei. Ob die Beschaffenheit des Strei-

fens die Voraussetzung rechtfertigt, weiß ich nicht; der Inhalt jedoch giebt durchaus keine Handhabe dafür. Das altdeutsche Lied ist vollständig, abgeschlossen, die hebräischen Worte hingegen so abgerissen, daß sie nur als vereinzelt hingeworfen, nicht aber als Theil eines größeren Ganzen erscheinen. Nun wird zwar behauptet, das angebliche Büchlein sei zum Unterrichte bestimmt gewesen, die einzelnen Wörter seien das Fragment eines vollständigen Wörterbuches, die am untern Rande befindlichen sechs Worte, welche zwei Versen der Sprüche entnommen sind, seien ein Stück einer dazu gehörigen Spruchsammlung. Diese gewagte Combination wird schon durch die Beschaffenheit des uns Vorliegenden nicht bestätigt. Wenn קשת etwa das letzte Wort aus dem Buchstaben Kof sein soll, so kommt dann mit einem Male außer der Reihe רוח, während vor רגל sämmtliche Stämme, die mit רא und רב beginnen, dann noch das vorausgehende רגב und ferner mehrere zwischen den aufgenommenen in der Mitte liegende fehlen. Welchen lexikalischen Werth sollten auch diese einzelnen Wörter ohne Uebersetzung in eine andere Sprache ansprechen können? Aber ganz besonders unbegreiflich bleibt, daß dieselben am Rande eines altdeutschen Liedes stehen, dessen Zusammenhang mit dem Wörterbuche man in keiner Weise erkennt. Oder sollte dieses Lied etwa ein Uebungsstück sein, um es in's Hebräische zu übersetzen? Dafür könnten wohl die drei zwischen die Zeilen geschriebenen Worte sprechen. Doch nützen diese sehr wenig dafür. Esther und Zipora haben mit Ostra und Zanfana nur Klangähnlichkeit, aber keine Verwandtschaft in der Bedeutung; Dodi kann dem Tocha zwar entsprechen, aber weiter wäre dem Schüler kein Hülfsmittel geboten. Und überhaupt ist ein solches Lehr- und Uebungsbuch aus jener Zeit nicht zu erwarten. Wer Hebräisch lernen wollte, der gieng an die Bibel heran unter Anleitung eines Lehrers; methodische Anleitungen gab es weiter nicht, Grammatiken und Lexika waren nur dem zugänglich, der schon mit der Sprache bekannt war, da auch sie hebräisch abgefaßt wurden.

Endlich aber ist noch eine Erscheinung, die jedenfalls unerklärt bleibt. Abgesehen nämlich von den hebräischen Vocalzeichen, welche hie und da im Liede die deutschen Vocalbuchstaben ersetzen und die, wie es scheint, des engen Raumes wegen gewählt sind, finden wir diese Vocalzeichen auch bei den einzelnen Wörtern an dem obern Rande wie bei den Spruchfragmenten auf der Rückseite, aber — seltsamerweise über den Buchstaben. Nun kennt man zwar eine

ältere, die sogen. assyrische Punktation, welche die Vocale über die Buchstaben setzt; allein dort ist auch die Form der Vocale von der unter uns üblichen abweichend, aber kein Beispiel ist bekannt, daß die nach unserer Form gestalteten Vocalzeichen je über die Buchstaben gesetzt worden, und in Deutschland war überhaupt die assyrische Punctation nie üblich. Woher demnach auf unserm Pergamentstreifen diese ganz anormale Erscheinung?

Es ist mir hier vorzugsweise darum zu thun, die allgemeine Aufmerksamkeit auf dieses viele Räthsel in sich bergende Document zu lenken; eine genügende Erklärung vermag ich nicht zu geben. Doch mag eine Vermuthung nicht unausgesprochen bleiben und der sorgfältigen Erwägung übergeben werden. Die Wochenstube der Wöchnerin und ihres neugeborenen Kindes war insbesondere die Stätte, wo Hebamme, Wartefrau und Amme sich mit professionirten Wunderthätern, Gelehrten und Kabbalisten verbanden, um ihre Werke des Aberglaubens in gehäuftem Maße auszuführen. Das junge Kind vor dem Schwerte des Würgengels, der Entführung der bösen Lilith, dem Drucke der Alpe, den Tücken der Dämonen u. s. w. zu bewahren, wurde das ganze Zimmer mit den hirnlosesten Beschwörungsformeln und Amuletten angefüllt. Der Aberglaube war, wie schon bei einer andern Gelegenheit (diese Ztschr. Bd. I S. 193) bemerkt worden, nicht wählerisch; auch der jüdische mittelalterliche Talismanglaube nahm mit ungemessener Willkür anderswoher den Wahn auf, nahm z. B. keinen Anstand, gegen jedes Fieber ein Pergament- oder Zinnblättchen zu empfehlen, auf dem die Namen der „heiligen drei Könige": Balthasar, Melchior und Caspar verzeichnet seien, welches an den Kopf, an die Thefillinstelle gelegt werden solle. Es darf uns daher nicht wundern, wenn man auch zum Schutze des Kindes ein heidnisches Schlummerlied aufnahm, das hebraisirt und judaisirt wurde durch hebräische Vocalzeichen, durch einzelne, an die deutschen Götternamen anklingende hebräische Eigennamen, durch andere hebräische Worte, die der unwissende Aberglaube ganz beliebig wählte, und bei denen, um, wie bei solchen Dingen zu geschehen pflegte, das Aussehen fremdartig und wunderbar zu machen, die Punkte oben gesetzt wurden.

Uebrigens sollten wohl die beiden ersten Worte, wenn auch קשת punktirt ist, ursprünglich קֶשֶׁת רוּחַ lauten, also nach 1 Sam. 1, 15 eine um Kinder ängstliche Mutter bezeichnen. Diese Worte,

die mit dem Zwecke des Ganzen übereinstimmen, gaben bei späterem Mißverständnisse Veranlassung, nach קשת, als dem letzten Worte aus dem Buchstaben Koph, mehrere Wörter aus dem folgenden Buchstaben Resch aufzunehmen. — So deutlich ferner alle anderen Wörter geschrieben sind, so undeutlich ist das unter das erste deutsche Wort Tocha geschriebene, das oben nach Anleitung der Herren Z. und K. דודי gelesen wurde. Es könnte fast ebensogut eine Abkürzung des Tetragrammaton nach mittelalterlichem Brauche in יוי mit Schnörkeleien sein, und dies wäre dann als das kräftigste Schutzmittel an den Anfang gesetzt worden.

Jedoch mag alles Dieses blos als Vermuthung gelten und hat es nur den Zweck, zu weiterer Forschung anzuregen.

NS. Eine Mittheilung des Hrn. W. M. in den Götting. gelehrten Anz. No. 27 (3. Juli) belehrt mich nun, daß allerdings dieses Schlummerlied schon mehrfach besprochen, aber auch dessen Aechtheit sehr entschieden angezweifelt worden, sowohl von dem Genannten selbst gleichfalls in den Gött. g. A. 1860 No. 21. 22, als auch von Anderen, während freilich Jakob Grimm keinen Verdacht gehegt und das Lied als ein ächtes besprochen hatte. Neuerdings hat nun Pfeiffer in Wien in einem Hefte: Forschung und Kritik auf dem Gebiete des deutschen Alterthums II (Wien 1866) in einer langen Abhandlung (S. 43—86) die Aechtheit des Liedes gegen die früher geäußerten Zweifel mit aller Bestimmtheit in Schutz genommen; allein Hr. W. M. hält a. a. O. seine Verdachtsgründe, ja seine entschiedene Behauptung, daß eine Fälschung vorliege, gegen Pf. aufrecht, er berichtet, daß ebenso Hr. C. Hofmann in einer am 7. Juli 1866 der Münchener Akademie vorgelegten Abhandlung das Lied verwirft und Hr. Prof. Jaffé in Berlin sich wörtlich geäußert: „Ich habe mir in Wien das Schlummerlied vorlegen lassen und fand — wie ich schon dort kein Hehl hatte — graphischer Seits die unzweideutigsten Zeichen, daß darin eine moderne Fälschung vorliege." Bei diesem so vielfach geäußerten Verdachte verliert freilich das Product sein Interesse.

Später erhielt ich noch die Verhandlungen, welche über die Aechtheit des Liedes zwischen Hrn. Dr. Palm und Hrn. Dr. Kletke in dem Feuilleton der Schlesischen Zeitung geführt worden. Die Replik des Ersteren enthält wesentlich Folgendes: „Soeben veröffentlichte Prof. Jaffé im 3. Hefte 1. Bandes der Zeitschrift für deutsches Alterthum von Moritz Haupt die Resultate seiner Prüfung . . .

Zuerst findet Jaffé die Schriftzüge so stümperhaft, liederlich und von den sonst bekannten des 10. Jahrhunderts und überhaupt des Mittelalters so ganz abweichend, daß sie schon allein dem Paläographen die Pflicht auferlegen, das Ganze für ein Falsum zu erklären. Indem ferner der Fälscher eine damals neue Notiz von einer eigenthümlichen Punctation hebräischer Handschriften, die im Orient ehedem gebräuchlich gewesen und die Vocalzeichen über statt unter die Consonanten setzt, benutzte, um irre zu leiten, war ihm leider der Umstand verborgen geblieben, daß in diesem Punktationssystem die Vocalzeichen andere sind, als bei unseren gewöhnlichen; indem er daher die uns geläufigen Punkte über die Köpfe der Consonanten setzte, brachte er eine Verbindung zu Stande, die sonst nirgends existirt. Wenn ferner solche Punkte wiederholt auch in deutschen Worten statt der Vocale übergeschrieben sind, so hatte das für jeden mittelalterlichen Schreiber nur den Sinn, daß die betreffenden Consonanten zu tilgen seien, aber keinen andern. — Die Schmutzflecken, welche auf dem Originale des Streifens viel reichlicher vorhanden sind, als am Facsimile, und die das jahrhundertlange Vagabondiren des Streifens bezeugen könnten, ziehen sich nicht über die Buchstaben hin, sondern dienen ihnen als Grundlage; die Schrift ist also jünger als der Schmutz. Am Interessantesten aber dürfte der Umstand sein, daß auf dem Pergamente selbst unter den hebräischen Worten, welche in so höchst auffallender Weise zwischen den Zeilen sich wie Glossen eingestreut finden, der Name des Entdeckers des Liedes, Zappert, deutlich zu lesen steht. Herr Zappert will zwar, daß das Wort Zipora gelesen werden soll, aber wer Hebräisch versteht, sieht klar das Wort צפרת vor sich, das heißt buchstäblich ZPRT und vocalisirt Zappert!"

Indem ich nun allerdings glaube, daß die Aechtheit des Liedes kaum mehr aufrecht zu erhalten sein dürfte, so wollte ich doch die obigen Erörterungen über einen unter bedeutenden Gelehrten streitigen Gegenstand, nachdem sie einmal niedergeschrieben worden, nicht zurückhalten.

Recensionen.

1. ספר ישעיה. Il profeta Isaia, volgarizzato e commentato ad uso degl' Israeliti, dal prof. *S. D. Luzzatto*. Fascicolo VII ed ultimo. Postumo. Padova 1867, S. 529—648. 8.

Allen Verehrern Luzzatto's gereicht es gewiß zur wahren Freude, daß nun der Commentar zum Jesaias aus seinem Nachlasse beendigt vorliegt. Es mag dem letzten Theile allerdings die vermehrende und verbessernde Hand des Verfassers aus späterer Zeit fehlen [1]); wir finden in diesem Hefte blos eine ganz gelegentliche Bemerkung aus dem Jahre 1864. Allein die wesentlich fördernden Ansichten gehören dem jüngeren Luzzatto an, und wir entbehren vielleicht an den retardirenden Ansichten aus seinen späteren Jahren nicht viel. — Auf eine unbefangene kritische Behandlung des zweiten Theiles von Jesaias, nämlich von Capitel 40 an, müssen wir nun einmal so wie so verzichten; Luzzatto hatte sich in die Annahme von der Authenticität auch dieses Theiles, von seiner Angehörigkeit an Jesaias hineingeredet und hätte bei ausführlicherer Behandlung nur noch gewaltsamer nach Stützen für diese Annahme gesucht. Je öfter man jedoch diesen Theil unbefangen liest, um so mehr befestigt sich die Ueberzeugung, daß er einer späteren Zeit angehört, und zwar nicht einem und demselben Dichter, sondern mehreren, die nach einander bei der Herstellung und der ersten Zeit des zweiten Tempels, dann im Verlaufe der persischen und griechisch-ägyptisch-syrischen vormakkabäischen Zeit ihre Ermahnungen ausgesprochen haben. Luzzatto selbst muß für 56, 9—57, 13 von seiner vorgefaßten Meinung, Alles dem Jesaias in den Mund zu legen, abgehen, doch bleibt er bei einem jüngeren Zeitgenossen stehen, der den Tod des Jesaias betrauere und die Sünden unter Menasse rüge; allein wenn einmal die Arbeit Fremder in diesem Buche anerkannt wird, wie Luzzatto selbst in der Ueberschrift das genannte Stück als eine „Interpolation" bezeichnet: was hindert dann diese Ansicht consequent zu verfolgen?

Bei Luzzatto's so feinem Sprachgefühle ist, wie schon früher

1) Die Bemerkung eines Schülers am Schlusse, פת הדראה komme von דרא, verwerfen, ist unrichtig, da die richtige Lesart הדראה ist, gleich hordeaceus.

bemerkt, diese Verschließung vor der Einsicht, daß wir es in diesem Theile mit einer spätern Sprachbildung zu thun haben, doppelt auffallend. Denn abgesehen von der rhetorischen Breite, die bei allem Glanze der Darstellung doch die Abnahme der dichterischen Energie beurkundet, sind gewisse Ausdrücke nur dem spätern Sprachcharakter eigen, und Luz. verkennt daher hie und da den richtigen Sinn, weil er sich diese Einsicht getrübt hat. So ist משפט in der alten Sprache: Gerechtigkeit in dem guten Sinne der vollen Rechtsprechung und -Uebung, die mit צדק, oft sogar mit חסד identisch ist, die Billigkeit mit einschließt; die spätere Zeit erblickte in der Gerechtigkeit nur die Strenge, die Strafe, selbst die ungerechte, und in diesem Sinne finden wir das Wort Jes. 53, 8, wie schon Gesenius richtig erkennt, während Luz. eine gesuchte Erklärung giebt. Dieser einen Probe gegenüber genüge eine andere, wo Luz. seinen tiefen Einblick in die biblische Ausdrucksweise bekundet, wenn er auch die Erklärung nicht bis zu ihrer Bestimmtheit durchführt. שכר hat, wie Urschrift S. 413 f. nachgewiesen ist, gleich בוס, auch die Bedeutung: vor Trunkenheit, Ueberfülle, einen Gegenstand ausspeien als Bezeichnung der verächtlichsten Behandlung. Daher ist auch Jes. 14, 25 zu lesen: לְשַׁכֵּר mit Kaf, Aschur auszuspeien in meinem Lande und auf meinen Bergen will ich es zum Auswurfe machen, ebenso Jes. 63, 6: ich werde die Völker auswerfen in meinem Zorne und sie ausspeien (וְאַשְׁכְּרֵם, Kal) in meinem Grimme. Da man jedoch diesen Ausdruck, als von Gott gebraucht, für zu sinnlich hielt, indem es klingt, als werde von ihm Trunkenheit ausgesagt, so änderte man ihn an ersterer Stelle in לשבר mit Beth, an zweiter änderten die Babylonier gleichfalls in Beth, die Palästinenser giengen nicht so weit, aber sie änderten die Punctation, machten Piel daraus, so daß der Sinn wäre: ich mache die Völker trunken mit meinem Grimme. Luz. erkennt in der letzteren Stelle richtig, daß eigentlich von Gott ausgesagt werde, er sei wie ein Keltertreter so voll von den zertretenen Völkertrauben, nur verkennt er erstens, daß nicht von der Trunkenheit, sondern von dem dadurch bewirkten Ausspeien die Rede ist, dann meint er, der Prophet selbst habe sich im Reden, da er Gott die Trunkenheit nicht beilegen wollte, verbessert und statt des beabsichtigten Satzes die Rede von Gott ab auf die Völker gewendet, die Gott trunken mache [1]).

1) Luzzatto's Worte lauten: עלה בלב הנביא לומר כי האל נשתכר

Allein der richtige Blick mußte ernster verfolgt werden, und so wäre das Wahre erkannt worden.

Wenn in dem gegebenen Beispiele die Erkenntniß nicht sicher genug vorschreitet, so ist bekanntlich Luz. mit der Einsicht, daß die Punctatoren nicht selten euphemistisch durch Setzung einer ungeeigneten Punctation den Sinn absichtlich umgestaltet haben und ihnen die Accentuatoren darin gefolgt sind, gerade bahnbrechend, und wir müssen seine Bemerkungen nach dieser Richtung hin sorgsam beachten. Luz. findet 52, 5 die Punctation נִוְּאָץ auffallend, da man נִוְאָץ erwarten sollte: und beständig den ganzen Tag ist (wird) mein Name geschmäht, und er hält diese Aenderung von der Scheu der Punctatoren veranlaßt, die bei der regelmäßigen Vocalsetzung fürchteten, man werde darunter verstehen, Gottes Name trüge wirklich eine Schmach an sich. Man vergleiche damit nur, welche andere Abweichungen die Alten sich erlaubten, um נאץ von Gott zu trennen (Urschrift S. 267 ff., diese Zeitschr. Bd. IV. S. 35 f.), und man wird finden, daß die Männer, welche uns den Text überliefert, von solcher Aengstlichkeit wirklich beherrscht waren. — Von Israel auszusagen, es sei נִשְׁחָת, vertilget, der Verwesung preisgegeben, bemerkt er zu das. 14, klang zu hart, und man punctirte מִשְׁחַת, das gerade umgekehrt die Bedeutung: Gottesantheil, zuläßt. Während der natürliche Sinn 53, 2 die Satzverbindung verlangt: Es war zu unschön, als daß wir es anblicken, zu gestaltlos, als daß wir es begehren sollten, interpungiren die Accente der Art, daß man den Sinn darin finden sollte: wir blicken es an, wenn es auch gestaltlos, und begehren es dennoch. Ich möchte in ähnlicher Rücksicht die Punctation וּכְמַסְתֵּר, das. 3, gewählt sehen, während richtiger וכמסתר zu sein scheint: Israel ist wie einer, dem das Antlitz (Gottes) verborgen, abgewendet ist; diese harte Redensart wandelt die Punctation um in: wie einer, der das Antlitz von uns abwendet. Nicht so sicher ist die Annahme Luzzatto's, שְׁלוֹמֵנוּ, das. 5, sei für שְׁלוֹמֵנוּ gesetzt; es sei der eigentliche Sinn: die Züchtigung unserer Strafe ruht auf ihm, dafür sei nun gesetzt: die Zucht unseres Friedens. Allein nach dem folgenden parallelen Satze: und durch seine Wunde wird uns Heilung, scheint doch auch „die Züchtigung unseres Friedens" zu bedeuten: die ihm auferlegte Züch-

---

מרוב העגבים שדרך ומרוב התירוש שהוציא מהם ואחכ נמלך ולא רצה ליחס שכרות לאל ויחס אותה לגוים.

tigung wendet von uns das Unheil ab und bewirkt unsern Frieden. Wohl aber erscheint als richtig, daß die Punctation וּבַחֲבוּרָתוֹ statt וּבְחַבּוּרָתוֹ gewählt sei, um von der Bedeutung „Wunde" abzulenken auf die von „Gesellschaft", die חֲבוּרָה im Späthebräischen hat. — Die Punctation נְגְאָלִי, 59, 3, ist gleichfalls nach Luzzatto absichtlich für נְגֹאָלִי gewählt, damit das Wort nicht etwa erklärt werde: sie werden erlöst. Statt וְקַוּי, 60, 9, will Luz., und wohl richtig, וְקִוּי lesen, die Inseln (d. h. deren Bewohner) sammeln sich zu mir; die Punctatoren scheinen die Bildlichkeit des Ausdrucks mißverstanden zu haben. Auffallend ist es mit Recht Luz., daß nicht יַעְטֵנִי 61, 10, punctirt ist, er umhüllet mich; indem עטה im Kal: sich selbst umhüllen bedeutet, im Hifil aber: einen Andern, gerade wie לבש, das gleichfalls im Hifil vorangeht. Er meint, daß die Punctatoren an dem Futurum Anstoß genommen und daher lieber ein neues Stammwort יעט gebildet, das transitive Bedeutung habe und nun gleichfalls im Präteritum gebraucht sei. In 63, 3 ff. verlangt Luz. überall das Prät., also das Waw conversivum mit Pathach oder Kamez; wenn die Punctatoren jedoch durchgehends Schwa setzen, so geschah es, wie er meint, weil sie diese Erlösungsthätigkeit Gottes nicht als bereits vollzogen schildern, sondern als noch bevorstehend darstellen wollten. Zu 65, 12 macht Luz. darauf aufmerksam, daß die Phrase עשה הרע בעיני ה׳ und die ihr entsprechenden Ausdrücke in einer seltsamen Weise von den Accentuatoren interpungirt sind; statt nämlich die Worte: „das Böse in den Augen Gottes" eng mit einander zu verbinden, wird das Böse von „in den Augen" getrennt, als sollte man übersetzen: ihr thut in den Augen Gottes das Böse. Die Absichtlichkeit ist offenbar, da die Accentuation consequent verfährt; Luz. stellt mehrfach Vermuthungen auf, was dieselben zu dieser Seltsamkeit veranlaßt haben könnte, die aber alle nicht genügen. Mir scheint hier wieder eine eigenthümliche Aengstlichkeit obzuwalten; „bös in Gottes Augen" klang zu sinnlich, als werde Gott davon afficirt, sie sagten daher: er that das Böse — in den Augen, d. h. vor den Augen Gottes, indem dieser es wahrnahm.

Wir begnügen uns mit diesen wenigen Hinweisungen. Zu einem genauen Studium des Jesaias wird für die Erklärung der nun vollständig vorliegende Commentar sehr sichere und aus richtiger Empfindung des Sprachgeistes geschöpfte Anleitungen geben, und wir können es nicht unterlassen, zum Schlusse die große Befrie-

digung zu wiederholen, daß dieses Werk nicht unvollendet geblieben. Zugleich glauben wir, die zahlreichen Verehrer Luzzatto's, und das heißt die Freunde gründlicher Wissenschaft, darauf aufmerksam machen zu müssen, daß dessen Schriften zu sehr billigen Preisen durch dessen Sohn, Isaia Luzzatto in Padua, zu beziehen sind. Die hebräische Schrift über das Alter des Sohar zu $1^3/_4$ Francs, die italienisch geschriebene Grammatik über den biblischen Chaldaismus und den Dialekt des babylonischen Thalmud zu $1^1/_2$ Francs, die hebräische Einleitung zum römischen Machsor zu einem Franc und so alle übrigen Schriften erhalten zu können, wird eine Nachricht sein, die viele Kenner und Liebhaber zu vernehmen erfreut.

3. März.

2. Pineles.

Dem Werke דרכה שלתורה, das Hr. H. M. Pineles im J. 1861 herausgegeben (280 S.), hat derselbe vor einiger Zeit einen Anhang beigefügt (S. 281—300), der meine Aufmerksamkeit auf das Werk selbst umsomehr wieder zurücklenkt, als mir dasselbe bei seinem Erscheinen nur flüchtig vorlag und erst jetzt in meinen Besitz gelangt ist. Ich will keine Kritik schreiben und blos auf beachtenswerthe Stellen aufmerksam machen. Mit einer gewissen Aengstlichkeit bestimmt der Vfr. bereits auf dem Titelblatte, nochmals auf der Rückseite und mehrfach im Innern des Buches seinen Zweck dahin, daß er die mündliche Lehre im Allgemeinen, die Mischnah insbesondere vertheidigen wolle, das Recht der Sofrim zur Abweichung von dem einfachen Schriftsinne zu begründen, den Nachweis über die natürliche Auffassung der Mischnah, die oft von der Gemara und den Rabbinen verkannt worden und daher zu Angriffen gegen sie Veranlassung gegeben, zu führen beabsichtige. Die Vergleichung der alten Baraitha's, die Darlegung des abweichenden Verfahrens in der jerusalemischen und der babylonischen Gemara sollen ihm dazu wie zur Berichtigung dieser Werke selbst die Hülfsmittel bieten. Diese ausgesprochene nachdrücklich betonte Absicht, der Kritik eine positive Wendung zu geben, von der wir es ununtersucht lassen wollen, ob sie ernst gemeint, oder blos als Hülle angelegt ist, verführt oft zu Künstlichkeiten und Gewaltsamkeiten und befriedigt nach keiner Seite hin. Die starr am Hergebrachten Haltenden haben, wie nicht anders zu erwarten war, den Feind auch

in der Maske des Vertheidigers erkannt und bekämpft; die rücksichtlose Kritik, als deren Repräsentant dem Vfr. der Chaluz, d. h. D. H. Schorr, erscheint und hart von ihm geschmäht wird, hat nicht minder ihm die Verhüllung abgestreift und bei allen Vorwürfen, die sie deßhalb gegen ihn gerichtet, ihn dennoch als den Ihrigen bezeichnet mit den Worten: אעפ"י שחטא חלוץ הוא, „wenn er auch gesündigt, so bleibt er doch ein Chaluz, ein Kritiker nach dessen Sinn."

Abgesehen hiervon, können wir die mit vieler Gelehrsamkeit vorgenommenen kritischen Operationen, welche auf die Herstellung richtiger Lesart und Erklärung in Mischnah und Baraitha's abzielen, sehr wohl annehmen, wenn auch Einzelnes weitere Ausführung, Anderes schärfere Präcisirung verlangt. Bei einer ziemlichen Anzahl von Stellen treffen des Vfrs. Bemerkungen mit anderen neueren Forschungen in erfreulicher Weise zusammen, einander bestätigend und ergänzend. So bespricht er (S. 24 f.) die Mischnah Schabbath 16, 1 mit den sich anlehnenden Ausführungen in Thoßeftha und Gemaren in ähnlichem Sinne, wie oben Seite 98 ff. geschehen; was er über בית הבעל und בית השלחין S. 31 f. sagt, ist ähnlich in Ztschr. der DmG. Bd. XVIII. S. 598 f. ausgeführt, ebenso was über שעת הסכנה S. 46 f. bemerkt wird, in dieser Zeitschrift Bd. I. S. 199 und Bd. II. S. 260 ff. besprochen, und die Deutung des מדברת in Mischnah Khetub. 1, 8 gegenüber mancher Gewaltsamkeit in der Gemara S. 49 f. ist in dieser Zeitschr. Bd. III. S. 214 in gleichem Sinne festgehalten. Auf die abweichende richtigere Erklärung, welche sich Maimonides zu Nasir 5, 5 gestattet (S. 89 ff.), ist bekanntlich schon von Lipmann Heller aufmerksam gemacht und ist dieses noch an einigen anderen Orten eingehaltene Verfahren des Maimonides in neuerer Zeit mehrfach nachdrücklich hervorgehoben worden, vgl. in Kürze mein Moses ben Maimon S. 58 f. Erfreulich ist des Vfrs. Uebereinstimmung über die ursprüngliche Lesart תזכיר in 2 Mos. 20, 20 (S. 94 ff. und 289 f.), wie dies nach dem Vorgange Früherer des Weiteren in Ztschr. der DMG. Bd. XIX. S. 603 ff. begründet ist, vgl. noch diese Ztschr. Bd. IV. S. 100. Auch in andern Punkten, über welche sich abweichende Ansichten geltend gemacht haben, werden wir nicht anstehn, auf der Seite des Vfrs. zu stehn. So wird die Aufrechthaltung der Lesart המניעה Baba kamma 1, 1 (S. 97 f. und 292) bereits in dieser Ztschr. Bd. IV. S. 209 bestätigt. Auch die Auf-

fassung der Stelle 2 Kön. 23, 9 und die dort nöthige Berichtigung von מצות in מצרות (S. 152 ff.) ist in dieser Ztschr. Bd. II. S. 289 begründet und damit die frühere Ansicht in Urschrift S. 256 Anm. aufgegeben; der Vfr. hätte sich daher den Kampf gegen dieselbe ersparen können, zumal den sehr überflüssigen Nachweis, daß auch כי אם zuweilen in der Bibel nach der Negation für: sondern, gebraucht wird. In Betreff endlich des spätern Mißverständnisses, als hätten die Pharisäer behauptet, lügnerische Zeugen würden nicht mit dem Tode bestraft, wenn die Opfer ihres falschen Zeugnisses bereits den Tod erlitten, beruft sich der Vfr. (S. 172) ausdrücklich auf meine Erörterung in Urschrift S. 140 Anm.

Bei so vieler Uebereinstimmung muß ich es bedauern, daß Hrn. Pineles anderswo seine Tendenz den richtigen Standpunkt unbefangener Betrachtung verrückt hat. Ein wesentlicher Mangel nämlich und ein unkritisches Verfahren ist es, daß er die außerhalb der recipirten Halachah stehenden alten Documente kurzweg als unbrauchbare Zeugen für die in alter Zeit verbreiteten Ansichten abweist. Wir finden es natürlich, daß der unwissenschaftliche Thalmudismus, welcher lediglich das letzte halachische Resultat in der babylonischen Gemara nicht blos als bindend, sondern auch als von allen Zeiten her feststehend betrachtet, alle sonst vorkommenden abweichenden Ansichten ignorirt, sie entweder, und sei es noch so gewaltsam, mit der Gemara in Harmonie zu bringen sucht oder sie als werthlos, als corrumpirt, als apokryph verwirft. Ersteres thut er mit der Mischnah, den in die Gemara übergegangenen Baraitha's, und wo es geht, auch mit den anderen alten Baraitha's: Mechiltha, Sifra, Sifre und Thoßeftha; aber schon bei diesen schlägt er meistens das letztere Verfahren ein, sie als fehlerhaft zu bezeichnen, und umsomehr thut er dies bei andern Quellen wie dem jerusalemischen Thargum (Pseudo-Jonathan), und die andern alten Documente, die Apokryphen, Josephus, die alten Uebersetzer, die Schriften der Samaritaner und Karäer mit den Trümmern ihrer hoch hinaufreichenden Traditionen bleiben ihm ganz unbekannt. Dieses Verfahren kann uns bei dem alten Thalmudismus nicht auffallen; wir finden es vielmehr ganz consequent. Eine ganz andere Stellung aber nimmt Hr. Pineles ein. Er erkennt es an, daß mannichfache Wandlungen vor sich gegangen, bevor die Anschauung der babylonischen Gemara sich festgestellt, und er fühlt sich daher nicht verpflichtet, diese als Regulativ zu betrachten, um nach ihr Mischnah

und Baraitha's zu erklären, indem er diese vielmehr in abweichendem Sinne auffaßt: mit welchem Rechte spricht er nun anderen Schriften eine jede Fähigkeit ab als Zeugen zu gelten für die zu ihrer Zeit herrschende Auffassung? Wie sollen Mechiltha und Sifre, jerusalemisches Thargum und andere alte Uebersetzungen, welche das Gesetzliche nach ihrem besten Wissen auszudrücken beflissen waren, als gar Nichts beweisend abgefertigt werden können? Es klingt seltsam, wenn Hr. P. sagt, deren Geschäft sei nicht ihre Thorah gewesen, sie gehörten nicht zu den Rabbinen; das ist eine unklare Vorstellung. Diese Männer waren alle Lehrer ihrer Zeit, nur daß ihre Ansichten spätern Modificationen weichen mußten. Und wenn die Apokryphen und Josephus über zu ihrer Zeit gültige Gebräuche einfach berichten: wie kann ihnen der Glaube deßhalb abgesprochen werden, weil eine spätere Zeit in ihren Entscheidungen davon abgewichen ist? Nun treffen aber gerade diese verschiedenen Zeugen, von der Gemara abweichend, unter sich zusammen, werden von Samaritanern und Karäern bestätigt, und so ist eine Gemeinsamkeit und Uebereinstimmung vorhanden, gegen welche ein jeder Angriff als unkritisch erscheinen muß. Einzelnes kann hier allerdings angezweifelt werden, da wir von diesen nicht recipirten Schriften blos bald trümmerhafte, bald gelegentliche, bald durch Absicht und Unwissenheit entstellte Angaben vor uns haben, daher bestreitbare Conjecturen und Correcturen oft zu Hülfe genommen werden müssen; allein der kritische Grundgedanke ist unantastbar und befestigt sich bei jeder weiteren Forschung.

Die Bekämpfung neuerer kritischer Resultate, welche mit diesen Mitteln erzielt werden, durch Hrn. P. ist deßhalb meistens eine unglückliche und gewaltsame, auf die ein näheres Eingehen nicht erforderlich ist. Den Einwand, welchen er nach Andern gegen meine Vermuthung über Malkhizedek erhebt (S. 170), ist bereits in dieser Ztschr. Bd. IV. S. 38 f. beleuchtet; was noch daselbst über Salem bemerkt ist, würde bei erneuter Besprechung hier zu weit führen. S. 171 f. mäkelt er an der alten Tradition, daß ehedem ein jedes Gericht Priester und Leviten in sich eingeschlossen; die Thatsache ist Dzar nechmad IV. S. 103 f. weiter bestätigt. Unglücklich ist sein Kampf gegen die alte Sitte der drei Zehnten S. 173 ff., gegen die alte Heilighaltung der Baumfrucht vom vierten Jahre S. 176 f., gegen die frühere abweichende Behandlung der hebräischen Sklavin S. 177 f., gegen die alte gesetzliche Regelung des Hüterwesens

S. 185 ff., gegen die andere Auffassung von den strafbaren lügnerischen Zeugen S. 189 f., gegen die alte Betrachtung des ausgetragenen Kindes im Mutterleibe S. 190 f. und 266, vgl. nun noch Ztschr. der DmG. Bd. XX. S. 551 und 556 f., und dasselbe gilt von No. 161. 163—166. 174. 176, vgl. noch das. S. 296.

Bei dem ernsten Streben und der Begabung des Hrn. P. jedoch zweifle ich nicht, daß er im Fortschreiten seiner Forschungen selbst Vieles berichtigen wird, wie denn auf diesem Gebiete ein Jeder immer Einzelnes aufzugeben gern bereit sein wird, wenn er die Wahrheit liebt und sich von Rechthaberei, Parteisucht und persönlicher Gereiztheit fern hält. Jedenfalls wird mich auch ein Ausfall des Hrn. P. nicht hindern, das Gute in seinen Leistungen anzuerkennen.

3. April.

3. מאמר על פירוש רש"י להמסכתות נדרים ומועד קטן (auch mit entsprechendem lateinischem Titel), von Bernhard Zomber. Berlin 1867. II und 19 S. 8.

Eine kleine, aber sehr inhaltreiche Abhandlung über den unter Raschi's Namen vorhandenen Commentar zu den thalmudischen Tractaten Nedarim und Moëd katon, der sich mehrere gelegentliche Beobachtungen einfügen und dann auch einige kurze Bemerkungen über Commentarien zu andern Tractaten anschließen. Das Resultat der mit umfassender und gründlicher Gelehrsamkeit geführten Untersuchung, die wir nur etwas übersichtlicher dargelegt gewünscht hätten, ist daß der Commentar zu Nedarim, wie er uns vorliegt, nicht von Raschi herrührt, dieser vielmehr etwa blos zu den zwei ersten Capiteln einen solchen angefertigt habe, der den Alten bekannt gewesen sei und auch unserm gedruckten zu Grunde liege, aber von Schülern überarbeitet worden und in dieser Gestalt zu uns gelangt sei, wie auch der Rest dieses Tractats nach mündlichen und schriftlichen Notizen Raschi's bearbeitet worden und nun unter seinem Namen cursire.

Anders verhält es sich mit dem Commentare zu Moëd katon. Gegenüber der Behauptung Reifmann's, wonach derselbe mit Unrecht Raschi beigelegt sei, vielmehr dem berühmten Vorgänger Gerschom ben Jehudah, „der Leuchte des Exils", angehöre,

beweist Hr. Z., daß derselbe, so wie er in unsern Thalmudausgaben vorliegt, keineswegs mit den in Gerschom's Namen angeführten Ansichten und Erklärungen übereinstimme, dessen Autorschaft für diese Arbeit also nicht angenommen werden dürfe, eine Behauptung, die in einer Schlußanmerkung, als Vfr. den ächten Commentar von Gerschom, wie er in der Münchener Bibliothek handschriftlich aufbewahrt wird, einzusehen Gelegenheit hatte, sich ihm bestätigte. Vielmehr sei der gedruckte Commentar in den Thalmudausgaben wohl die Arbeit Raschi's, allein als ein erster Entwurf zu betrachten, in welchem er noch mehr von früheren Autoritäten, darunter auch Gerschom, abhängig, deren Ansichten aufgenommen und mit seinen eigenen verarbeitet habe. Allein diesen ersten Entwurf berichtigte er dann, und in einer späteren Redaction lieferte er ein reiferes selbstständiges Werk, welches den Alten vorgelegen und auch uns wenigstens zum überwiegend großen Theile nicht verloren gegangen ist.

Wir besitzen nämlich noch zwei weitläufige Auszüge aus Raschi's Commentarien, die nicht immer nach den gedruckt uns vorliegenden, sondern nach richtigeren Handschriften bearbeitet sind, und die, einander ergänzend, uns ein hinlängliches Bild der Schlußredaction liefern, sich als übereistimmend mit den Anführungen der Alten erweisen und uns fast die Schlußredaction ersetzen können. Der eine Auszug ist ein halachischer. Zu den Halachoth des Alfasi, welche im Wesentlichen die gültigen halachischen Resultate aus der Gemara mit deren Worten zusammenstellen, ist bereits in der Ausgabe Venedig 1521 ein „Commentar Raschi's" beigedruckt, d. h. ein von einem Unbekannten angefertigter Auszug aus Raschi's Commentar zu der Gemara, eine wörtliche Wiedergabe nämlich von Raschi's Worten zu deren Stellen, welche von Alfasi aufgenommen sind. Es ist bereits von Früheren festgestellt, daß dieser sogen. Commentar Raschi's zu Alfasi nicht immer mit der nöthigen Sorgfalt angefertigt worden, daß der Auszug vielmehr zuweilen Erklärungen enthält zu Stellen, welche Alfasi gar nicht erwähnt, also hier keine Aufnahme verdienten, und auch sonst Irrthümer sich eingeschlichen haben. Allein andererseits hat der Epitomator seine Arbeit nach guten Handschriften, welche ihm vorgelegen, angefertigt, so daß sich aus ihr in allen Tractaten Berichtigungen für unsere gedruckten Ausgaben ergeben; dies gilt aber ganz besonders, nach Hrn. Z., für den Commentar

zu Moëd katon. Hier hat der Epitomator eine Handschrift benützt, welche eine spätere Redaction des Commentars von Raschi's Hand enthielt, und er hat uns demnach einen großen Theil dieser reifern Arbeit aufbewahrt gegenüber der frühern, durch Zusätze von Schülern noch mehr unkenntlich gemachten Redaction in unsern Thalmud-Ausgaben.

Haben wir hier nun einen Theil des ächten Raschi-Commentars, so bietet uns ein anderes Werk neben einigen Bestätigungen für diesen noch einen andern ergänzenden Theil. Zu der Sammlung von Agadah's nämlich, welche Jakob Chabib am Ende des 15. Jahrhunderts unter dem Titel „En Jakob" veranstaltet hat, hat derselbe auch den Commentar Raschi's hinzugefügt, wiederum aber nach den besseren Hülfsmitteln, die ihm zu Gebote gestanden, und so ist auch er eine vortreffliche Quelle für die Herstellung eines berichtigten Raschitextes. Vorzugsweise bekundet sich dies nun wieder bei dem Commentar zu Moëd katon und bestätigt so durch Uebereinstimmung bald mit den Anführungen in älteren Werken, bald mit dem Auszuge zu Alfasi gegenüber unseren Ausgaben die Annahme, daß eine spätere Redaction, eine völlige Umarbeitung von Raschi's eigner Hand, von allen diesen Autoritäten benützt worden.

Dieses Ergebniß einer sorgfältig geführten Untersuchung belehrt uns, daß noch sehr viel zur Kritik des Raschi-Textes zu thun ist. Denn die Untersuchung beschränkt sich nicht auf die zwei vorzugsweise in's Auge gefaßten Tractate, sie erstreckt sich auch weiter noch, wenn auch mehr gelegentlich, über die Commentarien zu andern. So macht sie besonders auf eine fremdartige Erscheinung in dem Commentar zu Themurah aufmerksam. Dort nämlich macht Raschi — und die Authentie des Commentars bietet keinen berechtigten Zweifel — zu vielen Stellen die Bemerkung, es sei dies ירושלמי oder לשון ירושלמי. Raschi führt sonst in seinen Werken die jerusalemische Gemara nur sehr spärlich an, und wo er dies dennoch thut, da geschieht es in allgemein verständlicher Angabe, nämlich גמרא ירו', oder שם ירו', nicht aber mit einem so allgemeinen Ausdrucke, der die Gemara gar nicht erwähnt. In der That hat auch Raschi damit nicht diese — die in Kodoschim, da sie uns verloren ist, nicht zur Controle verglichen werden kann — im Sinne, sondern er bezeichnet fast durchgehends so eine zweite Fassung der Discussion, welche in der Gemara mit לישנא אחרינא eingeleitet wird.

Hr. Z. nimmt an dieser ungewöhnlichen Bemerkung Raschi's Anstoß und versucht sehr gewagte Correcturen, die jedoch, in sich haltlos, schon daran scheitern, daß Raschi ja ausdrücklich zu 6b sagt: זה ירושלמי וזה בבלי, also geradezu eine jerusalemische Fassung einer babylonischen gegenüber stellt. Ich sehe aber auch nichts Befremdliches darin, daß Raschi zu der ganz auffallenden so oft wiederkehrenden Erscheinung in Themurah, daß zwei verschiedene Fassungen, von denen die eine zuweilen von der andern inhaltlich kaum abweicht, neben einander gestellt werden, einer Erscheinung, die in andern Tractaten nur ausnahmsweise vorkommt, eine Erklärung giebt, zu welcher er sonst keine Veranlassung hatte. Er sieht hier zwei verschiedene Recensionen in einander gearbeitet, eine jerusalemische und eine babylonische; bei den in den babylonischen Akademien weniger geläufigen, von den Saburaim und Geonim nicht zum berichtigten Abschlusse gebrachten Tractaten, wie Nedarim, Themurah u. a., sind verschiedenartige Elemente stehen geblieben oder eingedrungen, die in den sorgfältig überwachten Tractaten getilgt worden. Die Bemerkung Raschi's, es liege hier eine jerusalemische Fassung vor, ist daher eine sehr beachtenswerthe kritische, die zwar in ihrer Angabe, daß hier gerade eine jerusalemische Hand thätig gewesen, unzuverlässig sein mag, aber jedenfalls darin auf das Richtige hinweist, daß die Arbeit zweier verschiedenen Schulen neben einander läuft.

Solche Beobachtungen, welche zur Textes-Kritik der Gemara hinaufsteigen und welche in handschriftlichen Exemplaren derselben reiche Bestätigung finden, haben noch einen größeren Werth für uns als die, welche den Commentator betreffen. Denn auch für die Kritik des Gemaratextes ist noch sehr viel zu thun. Er stellt sich in unsern Ausgaben als einen ursprünglichen, unzweifelhaften dar, während er durch gar mannichfache Hände gegangen und Umgestaltungen erfahren hat, bis er die zu uns gelangte Form erhalten hat und nun als die ebenso ursprüngliche wie abgeschlossene betrachtet wird. Man hat sich ferner an die Auffassung gewöhnt, den ganzen Complex der Gemara-Tractate wie aus einem Gusse und in einstimmigster Gleichartigkeit gearbeitet anzusehen und war nur selten auf Eigenthümlichkeiten, die sich gerade an den weniger berücksichtigten Orten erhalten haben, genügend achtsam. Auf eine solche, die früher allerdings schon mannichfach besprochen worden, weist auch Hr. Z. hier gelegentlich wieder hin. Der Ausdruck für die mangelnde

Entscheidung bei einem angeregten Zweifel ist in der Gemara durchgehends: תיקו, der Zweifel bleibt bestehn, ist nicht zur Ruhe gebracht, nicht beseitigt. Hingegen findet sich in demselben Sinne Themurah 13 b Ende, Nedarim 7 a, 21 b, 51 b, auch in Nasir (13 b) und Horajoth (?) der Ausdruck תיבעי, es bleibt fraglich. Daß Letzteres jerusalemischer Ausdruck sei, wie Raschi zu Themurah sagt, mag, in Vergleich mit unserer jerus. Gemara, die sich desselben nicht bedient, mit Hr. Z. gleichfalls als fraglich betrachtet werden, aber jedenfalls ist hier ein Ausdruck festgehalten worden, welcher derjenigen Schule, der die Schlußredaction anderer Tractate angehört, nicht geläufig ist und vielmehr auf eine andere zurückgeführt werden muß, deren Ausdrucksweise gewöhnlich sich einer spätern Umarbeitung fügen mußte und uns daher nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit vorliegt.

Genug, die kleine Schrift bietet reiche Anregungen und erweckt den Wunsch, daß ein Mann von eben so reicher Belesenheit wie ächt kritischem Sinne dieses Gebiet seinem ganzen Umfange nach behandeln und in übersichtlicher Form die Resultate uns vorlegen möchte. Wir halten Hrn. Zomber, wenn er mit voller Versenkung in den Gegenstand die Arbeit übernehmen, weniger desultorisch, mit Beschränkung auf die kritischen Fragen und Abwerfung von halachischen Abschweifungen verfahren wollte, für vorzüglich dazu geeignet.

14. Juli.

4. Chaldäisch und Späthebräisch.

1. Chaldäisches Wörterbuch über das Targum . . . von Rabb. Dr. Levy. Lief. 6, 7 und 8 (Bd. II, S. 49 — 336), מן bis עורכא. Leipzig. 1867.
2. משפט לשון המשנה. Studien über die Sprache der Mischnah von J. H. Weiß. Wien 1867. XVIII und 128 S. 8.

1. Rasch voranschreitend verfolgt das Levy'sche Wörterbuch seinen bisherigen Gang. Wir heben zuvörderst zwei Berichtigungen hervor, die gangbare Irrthümer beseitigen. Unter ספא, Schwelle, Rand, Ende, bemerkt L., daß wie das Thargum סיפא בסיפא 2 Kön. 21, 16 für „von einem Ende zum andern" setzt, so auch der syr. Uebersetzer [dort und] Jos. 3, 15: der Jordan war voll ܣܦܐ ܒܣܦܐ, von einem Ufer zum andern, Castellus demnach ebenso falsch punctirt ܣܦܳܐ, wie er die Wortbedeutung unrichtig angiebt:

abundanter. Zwar kommt bei Efräm das Verbum ܣܦܐ in der Bed.: hinzufügen vor (vgl. Bickell in carm. Nisibena), allein hier ist ܣܶܦܳܐ zu punctiren, das auch im Syr. Schwelle, Pfosten bedeutet. Die Phrase kommt noch in der Chronik des Dionysius 162, 12 vor. — Eine zweite Berichtigung findet die durch die Schuld unserer Gemaraausgaben mißverstandene Stelle der Mischnah Berachoth 4, 4. Dort heißt es, man solle auf einem gefährlichen Wege ein kurzes Gebet sprechen: Hilf, o Herr, Deinem Volke, dem Ueberreste Israel's, בכל פרשת העבור mögen ihre Bedürfnisse Dir gegenwärtig sein. Das Wort עבור wird nun in der bab. Gemara (29 b) als „Uebertretung, Sünde" genommen und zugleich andere Bedeutungen: Zorn, Schwangerschaft spielend hineingedeutet, aber gerade die einfache Bedeutung, wie sie L. unter עיבר I richtig giebt, übergangen, es bedeutet: Reise, wie auch עבורא in der Gemara als Reisender vorkommt. In der jerus. Gem. ist der Ausdruck עיבורא für Reise sehr gewöhnlich, vgl. z. B. Berachoth 1, 1. Thaan. 4, 5. Abodah sarah 3, 1 (wo es freilich die Erklärer auch meistens mißverstehen); die jerus. Gem. sieht sich deßhalb an unserer Stelle gar nicht veranlaßt, unser Wort zu erklären. Auch in der babyl. Gemara ist jedoch nach Handschriften die richtige Deutung gegeben, aber später seltsamer Weise zurückgeblieben. So berichtet Koronel in בית נתן z. St., daß nach dem von ihm verglichenen Mscpte zuerst 'Ukba im Namen Chisda's erklärt: פרשת עוברי דרכים, worauf dann erst die spielenden Deutungen folgen. Freilich scheint schon Maimonides jene Erklärung nicht vorgelegen zu haben. —

Wir fahren auch bei diesen Lieferungen fort, zur Ergänzung kurz unsere Berichtigungen zusammenzustellen. Auch hier fehlt häufig die Verweisung auf den bibl. Chaldaismus, wie unter מרא II, מרד, נדבך, נסק, סגד, סרבל, סתר, עידן, עפיא, עתיק, פחותא, פחר (wo auch das Arab. zu vergleichen), פרש, ja sogar auch auf das Biblisch-Hebräische wie unter סדינא, פסא II (hebr. פשׂה), und für קטן פורח (unter פרח) würde die Beachtung der von dem Vrfr. selbst angeführten פרחי כהנה, aber auch des bibl. פִּרְחָח die Bed. beschränkt haben auf: heranreifender Knabe, nicht: mannbar vor dem reifen Alter. — Die Benützung des Syrischen ist wieder mangelhaft. Unter נפל lesen wir, daß es, mit ל construirt, bedeute: anliegen, und wird dafür das jerus. Tharg. Exod. 22, 26 (27) angeführt דנפלא למושכיה „das seiner Haut anliegt." Allein diese

Erklärung ist ebenso unrichtig wie die, welche unsere Wörterbücher über Esra 7, 20 geben. Dort heißt es nämlich: Und die übrigen Bedürfnisse des Hauses Deines Gottes די יפל לך למנתן, sollst Du aus der Schatzkammer des Königs geben. Das heißt nicht: vorfallen, accidere, vielmehr ist es abgeleitet von dem ächtbiblischen: als Erbe zufallen, zuertheilt sein, davon: zukommen, obliegen, also: was Dir zukommt, obliegt zu geben. Und Dies will auch das Thargum: das Untergewand, welches zukommt, ziemt seiner Haut. Diesem Gebrauche des Wortes begegnen wir wieder im Jerusalemisch-Syrischen. In der ursprünglichen Bedeutung wendet es der Uebersetzer an Luc. 15, 12 für τὸ ἐπιβάλλον μέρος: ܢܦܠ ܠܝ (Pesch. ܡܛܝܐ ܠܝ), was mir zukommt. In abgeleiteter Bedeutung hingegen findet es sich dort für δεῖ, es kommt Dir zu, ziemt Dir, wo die Pesch. ܘܠܐ setzt, wie Matth. 25, 27 (ed. Miniscalchi-Erizzo S. 169). Joh. 4, 24. Aber noch an andern Stellen ist diese Lesart herzustellen, wo der Herausgeber des Evangeliariums falsch mit Kaf ܟܦܠ giebt und wo es meist für das Griechische μέλει gesetzt wird, also gleichfalls: es liegt Dir ob, Du solltest darauf bedacht sein. Schon in der einen Stelle, in welcher wir ein Mal (S. 169) richtig ܢܦܠ lesen, nämlich Matth. 25, 27, ist an einem andern Orte (S. 303) fälschlich ܟܦܠ gedruckt. Aber ebenso ist zu lesen Matth. 22, 16 (S. 155 und 285), wo der Uebersetzer lächerlich: duplicitas, 23, 23. Luc. 10, 40. Joh. 10, 13. Wir haben demnach hier für den biblischen Chaldaismus und das jerus. Thargum sehr zutreffende Parallelen aus dem Jerus.-Syrischen. — Am Ende des Art. נפק I (S. 122 a) bringt Hr. L. נבג damit in Verbindung, das muß umsomehr beanstandet werden, als ܢܒܓ im Syr. in der Bed.: hervorbrechen gebräuchlich ist (vgl. Cast. und Bickell). — Für סגולא, welchem Vfr. als erste Bedeutung zuschreibt: rundes Bündelchen mit Kostbarkeiten, dann: Habe, Gut, Besitz, fügt er als Parallele bei das syr. ܣܓܘܠܐ; allein dasselbe hat diese Bed. nirgends und heißt nur: Traube, während das Tharg. das Wort lediglich dem hebr. סגלה entlehnt hat. — Für סמדר verweist der Vrfr. richtig auf das Syrische, doch muß das Wort, für welches Cast. nur eine Stelle anführt, besser belegt wer-

den, vgl. Gesenius in der Abhandlung über Bar-Ali und Bar-Bahlul II S. 22, es kommt auch in Efräm's nisibenischen Gedichten 5, 131 vor, und sogar ein davon abgeleitetes Verbum in der Hexapla HL. 2, 13. 15, wofür Symmachus: ܣܦ̈ܪ. — Unter סקר I wird סיקרא, Rothstift, und das davon abgeleitete Verbum: mit einem solchen bezeichnen, in Verbindung gebracht mit סקר, überblicken; dieser Zusammenhang ist gewiß erzwungen, hingegen hatte schon Sachs (Beiträge II S. 46) auf ܣܦ hingewiesen, und ich habe für dasselbe in der Zeitschrift der DMG. (Bd. XII S. 547 f. und Bd. XIV S. 278 f.) die Bedeutung: königliches Schreiben nachgewiesen, so daß das Wort später auch „Schreiben" überhaupt bedeutete (vgl. carm. BH. ed. Lengerke IV S. 10 V. 1 und S. 15 V. 97). — Bei סרב wird richtig ܣܪܒ herbeigezogen, aber demselben unrichtig die Bed. „schwatzen" nach Cast. beigelegt, während Michaelis schon richtig bemerkt, daß dem syrischen Worte diese Bedeutung gar nicht zukommt, es vielmehr durchgehends heißt: hartnäckig beharren, widerstreben. — סרגל betrachtet Vfr. als ein Safel von רגל und führt dafür auch aus dem Syrischen an ܣܪܓܠܐ regula, qua lineae diriguntur. Allein Cast. hat nach Nov. ܣܪܓܠ und ܣܪܓ — mit Nun, nicht mit Lomad, und bei Aquila in der Hexapla Jes. 44, 13 lesen wir gar ܣܪܓܢ; demnach ist der Stamm weit eher סרג, und im Späthebr. Lamed wie im Syrischen Nun als Bildungsbuchstabe hinzugefügt. — Unter עבר führt Vfr. die thalm. Stelle an עובר לעשייתן „der Handlung vorangehend;" mit diesem Gebrauche des Wortes habe ich bereits in meinem Lehrbuche zur Sprache der Mischnah S. VII Anm. ** das jerus.-syr. ܥܒܪ verglichen, welches dort bedeutet: im Begriffe stehen, sich anschicken. — Bei עז wird ein syr. ܥܙܐ angeführt; allein dieses ist bei Cast. mit allen Derivaten nicht belegt, doch findet sich in der That ܥܙܐ für Ziegenhirt in der Hexapla Amos 7, 14. — Für עכו"מ, Heidin, wird ܥܟܡܐ, spurius, nach Cast. angeführt, allein dieses ist unbelegt und zweifelhaft, hingegen sicher ܥܟܡܐ, ein Plebejer, was schon Bernstein nachweist, vgl. noch carm. BH. ed. Leng. III, 6 Z. 2,

noch entsprechender aber im Jeruſ.-Syr. für ἐθνικός Matth. 18, 17 (Peſch. ܥܡܡܐ). — עפת nimmt Vfr. mit Buxtorf: ein Feuer zubereiten, ſchmieden; allein dafür giebt es im Semitismus kein Analogon, vielmehr iſt es gleich dem ſyr. ܦܦܐ verdoppeln, umlegen, alſo: die Spitzen, Schärfen durch Umbiegen abſtumpfen. — Für פגר ſäumig ſein, hat ſchon Geſenius das ſyr. ܦܓܪ verglichen, und findet ſich ein Beiſpiel für das ſonſt nicht belegte Wort in einem Gedichte des Jakob von Sarug (vgl. Zingerle in Ztſchr. der DMG. XX S. 523 Z. 12 und Anm. 1). — פלפל heißt ſyr. beſchmutzen und die Bed. Pfeffer iſt ſyr. und arab. — פקק, verſtopfen, hängt offenbar mit dem ſyr. ܦܩ, verſtummen, ſtottern, zuſammen, vgl. beſonders Thargum Pſ. 31, 19. — פרג und ܦܪܓ (vgl. noch Efräm III S. 154, Str. 3, BH. scholia zu Pſ. 68, 10.), verwandt mit פרק, heißt: vertauſchen, auslöſen, hat Nichts mit dem griech. παράγω zu thun, und das Pael hat die arab. Bedeutung: ergötzen. — כרפר wird ebenſo im Syriſchen und Arabiſchen gebraucht (vgl. Ztſchr. der DMG. XV S. 149 und S. 194) und hat mit אפר Nichts zu ſchaffen, פשפש kommt im Jeruſ.-ſyriſchen vor, צבחר findet ſich im Jeruſalemiſch-Syriſchen als ܙܒܚܪ (aber auch ohne Jod) und ein Mal (Luc. 16, 10) als ܙܒܪܚ, was jedoch Schreibfehler ſein mag, jedenfalls aber mit Daleth am Ende wieder und ebenſo im Samaritaniſchen צריבעד und ציבעת; auch für das Chaldäiſche fand Luzzatto (vgl. Pinsker מבוא S. 174) ציבחר mit Daleth in ſeinem Aruch-Manuſcripte, und richtig iſt wohl auch ſeine Erklärung des Wortes als zuſammengeſetzt aus ציב חד, ein Span, ein Geringfügiges, womit er nihil aus ne hilum nicht ein Faden, vergleicht. — Dem צהב in der Bed.: reizen (wofür noch Sifre zu 5 Moſ. 32, 5 [§. 309, ed. Friedemann 133 b] zu vergleichen, auch bei Jalkut daſ. § 942, der das erſte Mal נרהם dafür ſetzt), entſpricht das jeruſ. ſyr. ܙܗܒ, für צוח iſt noch auf ܙܘܚ (bei Bickell) wie auf das ſamar. צבע zu verweiſen, für צרץ in der Bed.: zwitſchern auf ܙ̈ܘ̈ܥ, vgl. Ztſchr. der DMG. XX S. 461. — צלוחית kommt auch ſo im Jeruſ.-Syr. vor, wie צמירתא iſt auch ſyr. ܙܡܪ

hitziges Fieber (vgl. Ztschr. der DMG. XX S. 461 f.), צנפא als Rockzipfel kommt auch im Jerus. vor, und צרח, schreien, ist syr. (vgl. Bickell).

Wenn der Vfr. für das tharg. סגרירא das syr. ܣܓܪܐ beibringt, so ist damit Nichts zur Erklärung nachgewiesen; Thargum wie Peschito behalten eben Spr. 27, 15 das hebr. Texteswort bei.[1]) Hingegen hatte richtig bereits Gesenius auf das samaritanische אסגר verwiesen, das der Uebersetzer Lev. 26, 4 für גשם setzt, und mag dasselbe von סגר, das, nach Morinus, im Samar. auch für שגר, schicken, werfen gebraucht wird, abzuleiten sein. — Auch für die Bedeutung von עקבות, Ende (unter עקבא) war auf das Samar. hinzuweisen. — Aus dem Arabischen ist unter Anderem noch פחשׂ zu erklären, wo فحش häßlich machen, entstellen, verstümmeln bedeutet.

Mehrfache Ableitungen und Deutungen, die in Anspruch zn nehmen sind, mögen übergangen werden; es sei blos auf wenige in unrichtige Verbindung gebrachte Wörter aufmerksam gemacht. Unter סתר wird eine Stelle aus Baba kamma 97 a angeführt, wo es heißt: es ist dem Herrn lieb (wenn sein Knecht während seiner Abwesenheit von Andern gebraucht wird) דלא ליסתריה עבדא, und diese Worte werden übersetzt: „daß der Sklave nicht müßig herumgehe." Allein wie kommt סתר zu dieser Bedeutung? Nun führt zwar auch Aruch die Stelle unter סתר an, liest aber ניסתרי ohne He am Ende, und dies führt auf die richtige Ableitung und Erklärung, die schon Raschi hat da wo der Spruch wiederholt wird, nämlich Baba mezia 65 a; ניסתרי ist Ethpeel von סרי, stinkig, schlecht, lüderlich werden. — Unter עדיין nimmt der Vfr. ein solches Subst. an in der Bed. Schwangerschaft, daher Gedanke und wendet dies für j. Th. II, Gen. 6, 6 an; allein es ist dort sicher blos Schreib- oder Druckfehler für אדיין, wie auch j. Th. I hat, mit sich selbst streiten, unruhig sein. — Ueber בר פחתי (unter פחותא), das nicht: Fürstensohn, sondern: Armseliger bedeutet, ist schon zur Genüge in dieser Ztschr. Bd. III, S. 211 f. gesprochen; ܦܚܝܬܐ ist im Syr. (vgl. Bickell) und בר פחין in der jerus. Gem. (vgl. noch Berahoth 9, 1) so häufig, daß man endlich den alten Irrthum aufgeben könnte. Hierher gehört denn auch die Stelle aus

1) Ich finde das Wort jedoch auch bei Efräm I, 356 C, 499 C.

Ber. r. c. 36: אבוי דפחתא, der Vater des Elenden, nicht unter פחת, wo es L. hat. Auch unter פיס und פרס ist Vieles unrichtig.

Noch muß einer Pflicht der Gerechtigkeit genügt werden gegen einen Mann von großen Verdiensten, dessen Mängel schärfer als billig in neuerer Zeit in den Vordergrund gestellt werden. Wir wissen Alle, daß Buxtorf das von ihm lexikalisch behandelte Gebiet nicht vollkommen beherrscht hat, daß er ängstlich Aruch und Levita gefolgt ist und nicht wenig Irrthümer begangen hat; aber noch immer ist seine Leistung ihrem ganzen Umfange nach nicht übertroffen und nicht entbehrlich gemacht, sein Fleiß, sein Ernst, die ihm zu Gebote stehenden Hülfsmittel gründlich zu benützen, haben ein Werk zu Stande gebracht, das auch dem ihn vielleicht überragenden Kenner höchst brauchbar ist. Es ist daher sicher die Aufgabe einer jeden neuen Arbeit auf diesem Gebiete, Buxtorf zu berichtigen, sei es stillschweigend, sei es mit ausdrücklicher Hervorhebung des begangenen Fehlers, und wir finden es ganz natürlich, daß dies auch von Hrn. L. geschieht, aber unangenehm berührt es, wenn ein heftig strafender Ton gegen den Mann angestimmt wird, der als tüchtiger Vorarbeiter alle Anerkennung verdient, wie dies z. B. unter נגה (S. 90) geschieht. Man lernt Maßhaltung in seinem Urtheile, wenn man erkennt, daß man selbst auch nur zu leicht in Fehler verfällt, und in der That ist Solches auch Hrn. L. bald mit Buxt. widerfahren, bald auch sogar, wo Buxt. bereits das Richtige hat. So wird unter מרבנייתא angeführt „Kiddusch. 31b, אמרה לי אם מרבנייתא הואי Ar. (Ag. ההיא מרביניתא — vielmehr ־ניתיה, wie richtig bei Buxt.) meine Mutter sagte mir: ich war eine Erzieherin." So giebt es auch Buxt. wieder: nutrix ejus fui. Allein dort wird von Abaje berichtet, er sei als Waise herangewachsen, dem wird nun entgegengestellt, er habe ja bei manchen Gelegenheiten gesagt: Mutter hat mir gesagt, worauf dann entgegnet wird, es sei seine Amme gewesen, die ihn erzogen, welche er also genannt. — חמרא מרקא erklärt Buxt. richtig merum, meracum, ungemischter Wein, während der Vfr. unter מרק II mit den Rabb. unsicher umhertastet, und ebenso ist Musafia's Identificirung von מירת mit merum (ganz wie das syr. ܡܐܪܬܐ, vgl. noch Jes. 49, 26. Efräm II, 151 C, Gedichte des Barhebräus ed. Leng. III, 8) richtiger als die vom Vfr. versuchte Etymologie. — פרוטגמיא

erklärt Buxt. richtig mit *προγαμεῖα* oder — *μιαῖα*, vor der Hochzeit, und Levy's Erklärung des Wortes (unter משתי) wie der ganzen Stelle jer. Schabbath c. 4 gegen Ende — welche dem dortigen Erklärer folgt — ist unrichtig, es ist aufzufassen: wer das Vormahl vor der Hochzeit ißt, ißt auch das Hochzeitmahl mit (משתה im Thalm. wie im Syr. in diesem speciellen Sinne), d. h. wer die Vorbereitungen mittrifft, der genießt auch den Erfolg. Unter פרגמטיא kommt Hr. L. zwar von seiner Ansicht zurück, aber auch das dortige *πρωτογαμία* „die Feier in den ersten Tagen nach der Hochzeit" ist nicht richtig, es ist vielmehr in allen Stellen von den Vorbereitungen zur Hochzeit die Rede. (Auch bei Sachs, Beiträge I S. 152 bereits das Richtige.) — Unter נאלא 2 lesen wir in Aruch: אשר לא נשכה בעול תרגום ירושלמי דלא סליק בנאלא שעבוד דניר, also das jeruf. Tharg. setze Deut. 21, 3 für die Worte, welche nach unserm Texte lauten: welche nicht gezogen an einem Joche דלא סליק בנאלא, die Worte שעבוד דניר halte ich für eine von Nathan hinzugefügte Erklärung, wie er sie nach den Textesworten errathen hat, נאלא heiße: Dienst am Joche. Levita in Methurgeman führt dasselbe wie Aruch an, wohl nur diesem folgend, ohne selbst eine solche Lesart vor sich gehabt zu haben. Aus ihnen nun giebt Buxtorf die Stelle wieder, glaubt jedoch, für בנאלא müsse עלה gelesen werden, wie Onkelos Num. 19, 2 übersetze — aber נירא ohne שיעבוד. Wenn Levy nun diese Uebersetzung als von dem j. Th. für Num. gegeben anführt, so ist dies ein Irrthum, und ebenso unrichtig ist in seiner Wiedergabe סלקא für סליק. Die Erklärung L.'s ist aber ganz unglücklich, er zieht das griech. *νεαλής* herbei, übersetzt: Jugend, was an sich schon sehr fern liegt, aber auch dem Inhalte widerstrebt, denn die Kalbin (oder auch die rothe Kuh) soll nicht blos nicht in ihrer Jugend, sondern niemals das Joch getragen haben. Sehen wir uns jedoch weiter über das Wort נאלא um, so führt L. selbst (nach Aruch) aus Bechor. 44 b eine Stelle an, in der es, wie im Syr. — das L. richtig heranzieht — Alp bedeutet, und dasselbe ist es sicher Sanh. 59 b, wo ירוד נאלא als Schimpfrede erscheint: Ungeheuer, Kobold. Man muß daher vermuthen, daß auch das Tharg. — vielleicht mit der Aenderung in בה נאלא oder ע"ה נ' — so aufzufassen ist: welche kein Kobold bestiegen, d. h. welche nicht irgendwie eine Begattung erfahren, und es entspräche dies der Lesart, welche die Samaritaner beibehalten und die auch in der Halachah ihre Spuren zurückgelassen נְשָׁכָה בַּעֹל

(vgl. Ztschr. der DMG. Bd. XIX S. 608 f.) — נגידנא בתרך in Th. HL. 1, 4 übersetzt Buxt. richtig: trahe nos . . ., unrichtig L. (נגד, 5) wir zogen uns Dir nach. — Th. Ruth 1, 13 heißt דנטרא ליבם קליל: die auf den kleinen, jungen Schwager wartet (der Uebersetzer in der Polyglotte: leviro parvulo), nicht: eine kurze Zeit, wie L. unter נטר hat. — Ueber סנבטירין verweist Buxt. auf die Stelle in Josephus, was L. unterläßt, übersetzt jener מן לגיר und לפנים richtig: ultra, dieser unrichtig: innerhalb, nach dem Bereich. Selbst über ערוב תבשילין bringt Buxt. Genaueres als L.

Diese Bemerkungen sollen nur zur Vorsicht mahnen bei einem umfassenden Unternehmen, in das sich leicht Irrthümer, Mißverständnisse einschleichen, und Gerechtigkeit gegen vorangegangene Arbeiten empfehlen. Daran läßt es Hr. L. auch sonst fehlen. So wäre unter נס über das jerus. Th. Exod. 17, 15 das Richtigere Urschrift S. 475 zu finden gewesen, über נסס und seine Derivate in Ztschr. der DMG. Bd. XVIII S. 653 ff, vgl. Bd. XIX S. 618, über סבך das. Bd. XV S. 415, vgl. Bd. XX S. 512, über das angebliche סגי III bei Reifmann, welcher bemerkt, daß im zweiten Tharg. Esth. 3, 3 zu lesen ist סג יתיה in zwei Wörtern, über das Ithpa. von סקק in dieser Zeitschrift Bd. IV S. 121 f, über פסקת vgl. Urschrift S. 462, über פצח und פצהא das. S. 471 f, über die falsche LA. אשה פרושה in Sotah 20a siehe Ozar nechmad II S. 99 f, über צוערי הלוים vgl. oben S. 70 ff, über סוף und מסלמא (unter צינתא Ende), vgl. oben Bd. IV S. 243, wie denn Lust, neue unglückliche Conjecturen zu machen gegenüber dem bereits richtig Erkannten (unter פסידא, unter פרש und sonst noch) nicht zu billigen ist.

Jedoch bleibt die Arbeit des Hrn. Dr. Levy immerhin eine fördernde und freuen wir uns, daß sie rüstig ihrer Vollendung entgegenschreitet.

Der Hr. Vfr. von N. 2, welchen wir schon vielfach als ebenso gelehrten wie mit gesunder Kritik verfahrenden Thalmudisten kennen gelernt, bewährt sich in dieser Schrift auch als erfolgreich mit der Erkenntniß der Sprachlichen im Thalmud, vorzugsweise der Mischnah beschäftigt. Mit Recht hat man der späten Fortentwickelung des Hebräischen, wie sie sich uns in der Mischnah und ihr sich anschließenden Baraitha's kund giebt, in neuerer Zeit sorgsame Aufmerksamkeit zugewendet. Neben manchem alten hebräischen Sprachgute, das diese

Werke uns aufbewahren, finden sich in ihnen auch gesunde nachgeborene Schößlinge, die aus dem vollen Sprachtriebe hervorgegangen; dann aber finden sich Umgestaltungen und Neubildungen, wie die ermattende Sprache sie aufweist, die lebensvollen Formen zu conventionellen Formeln abschließend, dieselben dann künstlich zerlegend und zusammensetzend, und dazu kommt der umwandelnde Einfluß, welchen der herrschende Aramaismus auf die Bildungen des Hebräischen selbst hatte, und die vollständige Herübernahme von Wörtern und Ausdrucksweisen aus dem Aramäischen wie zum Theile auch aus dem Griechischen, später noch aus dem Lateinischen. Bei einer solchen Mischung bedarf es des eindringenden Blickes, der sondernden Sorgfalt für die richtige Würdigung der einzelnen Spracherscheinungen. Der Gegenstand verdiente freilich seinem ganzen Umfange nach eine neue Durchforschung, und seitdem ich ihn vor mehr als dreißig Jahren aufgenommen, habe ich so viele neue Wahrnehmungen gemacht, daß die Ergänzungen eine Abhandlung bilden würden. Doch genüge es hier, an der Hand des Vfrs auf Einzelnes einzugehn.

In einer Einleitung bespricht Hr. W. im ersten Cap. den Zeitpunkt, in welchem die Bibelsprache zur Mischnahsprache übergegangen, d. h. wann das Hebräische seine Selbstständigkeit und schöpferische Kraft verloren hat, von dem Einflusse des Aramaismus überwältigt worden, dem es allmälig ganz weichen mußte. Ein zweites Cap. behandelt die Erweiterung, welche die Sprache durch die Mischnah erfahren und den Nutzen dieser Untersuchung. Wir begegnen hier einem Verfahren des Vfrs, das sehr bedenkliche Folgen hat, und vor dem nicht genug gewarnt werden kann, der Lust nämlich, für zwei Grundbuchstaben, welche für alle dreibuchstabigen Stämme angenommen werden, eine umfassende Grundbedeutung festzustellen, diese dann auch allen Stämmen anzueignen, welche dieselben in sich enthalten und dadurch sich zu gestatten, daß man den vorkommenden Stämmen und Derivaten sonst nicht bezeugte Bedeutungen unterlege, wenn sie nur mit der für die Grundwurzel angenommenen in Zusammenhang gebracht werden können. Dieses Verfahren, je verlockender es ist durch den geistreichen Schein, um so gefährlicher ist es. Richtig ist, daß es für die Wortstämme, welche im Semitismus zur regelmäßigen vollen dreibuchstabigen Ausbildung sich entwickelt haben, zumeist eine ideale, aber nicht selbstständig, sondern blos eben in diesen Bildungen

sichtbare, also latente Grundwurzel von zwei Buchstaben giebt, die eine allgemeine, daher allerdings sehr biegsame Bedeutung hat; mit der Untersuchung, welche wir darnach anstellen, gehen wir auf die innerlich wirkende sprachbildende Kraft zurück, die die einzelnen in die Sichtbarkeit tretenden Erscheinungen erzeugt, und aus der zusammenfassenden Betrachtung dieser uns vorliegenden gesicherten Thatsachen erschließen wir uns die Beschaffenheit jener. Allein die Thatsachen, d. h. die wirklich vorkommenden Stämme und Bildungen müssen eben gesichert, aus den Belegen, ihrem Gebrauche an verschiedenen Stellen, der Aehnlichkeit in den verwandten Dialekten vollkommen festgestellt sein, und aus ihnen heraus ist erst der Rückschluß auf den Grundsinn der idealen Wurzel gestattet, der jedoch noch immer blos Hypothese bleibt, mag dieselbe noch so sehr der Wahrscheinlichkeit sich annähern. Durchaus unberechtigt aber ist es, aus dieser, noch dazu vielleicht gar rasch vorgenommenen Hypothese Folgerungen zu ziehen und den Stämmen oder gar blos einzelnen Bildungen, etwa gar lediglich an einer Stelle mit Ausschluß anderer, eine Erklärung unterzuschieben, die von allen sonstigen Zeugnissen ganz abweichend ist. Ein solches Verfahren führt zur gefährlichsten Willkür und verwirrt alle sichern bisherigen Ergebnisse. So will der Vfr. (S. 6 Anm.) in der idealen Wurzel בן die Grundbedeutung: verbinden, finden, davon nun בנה, erbauen, aber auch בון soll bedeuten: umgeben, umschlossen sein, davon nun das dunkle תבונהו in Sifra zu 3. Mos. 2, 13 (Menachoth 21a): Du sollst es ganz (mit Salz) umgeben, ja sogar יבונכוהו 5 Mos. 32, 10 dem vorangehenden יסובבנהו entsprechen und „umgeben" bedeuten, während doch sicher בון mit allen seinen Derivaten bedeutet: trennen, scheiden, einen Zwischenraum bilden, unterscheiden, daher erkennen, so daß auch 5 Mos. 32, 10 die gewöhnliche Bedeutung sehr wohl paßt: er unterscheidet es sorgsam, worauf dann folgt: er bewahrt es wie seinen Augapfel. Ebenso denkt sich der Vfr. für עד (S. 6 Ende) die Grundbedeutung: vervielfältigen, umhüllen, weil עוד „noch," „wiederum" heißt und עדה in der Bedeutung: umgeben, schmücken, vorkommt, davon soll nun עודה (Sotah 46a), ein angeknüpfter Gegenstand, herkommen und gar עדודה (Baba kamma 11a), das das Vieh Umgebende, Fell, Haut. Allein es ist bereits sicher nachgewiesen (vgl. Urschrift S. 194 Anm. und diese Zeitschrift Bd. IV, S. 112), daß עדר und עדורה (wie richtige Lesart ist, mit Resch), wofür auch mehrfach mit Alef am Anfange, nichts Anderes als

das griechische *δορά* ist. Hr. W. schließt daran die Besprechung eines Stammes an, die zwar blos sehr gelegentlich angelehnt ist, da hier die Grundbedeutung des zweibuchstabigen idealen Stammes nicht in Rede kommt; da mir jedoch scheint, daß Vieles dabei zu berichtigen sei, so mag auch diese nicht übergangen werden. Der Ausdruck יאותו ל, sie haben Genuß von (Berachoth 8, 6), meint Hr. W., könne nicht mit den ähnlichen biblischen Bildungen combinirt werden, da diese die abweichende Bedeutung: einwilligen, haben, vielmehr habe יאותו gleichen Stamm mit נהנין, nämlich נאה, von diesem habe man im Aramäischen den Namen הנאה gebildet, davon denominativ wieder mit Beibehaltung des Bildungsbuchstabens He ein neues Verbum wie תרם von תרומה (also הנה); von derselben Wurzel (nämlich נאה) existire aber auch ein (spät-) hebräisches Verbum (nämlich נאת), wovon Nifal נאותין Schabbath 3, 6 vorkommt, während יאותו in Berachoth der Form יפול entspricht, nur daß wegen des (Alef als) Kehlbuchstaben das Chirek in Zere verwandelt ist (also die Form ist Fut. Kal). So Hr. W. Es ist nun hier von geringerer Bedeutung, daß — was freilich auch fast alle Lexikographen thun — ein biblischer Stamm נאה angenommen wird, der gar nicht existirt, da die einzige vorkommende Form נאוה (bei der auch das Alef zuweilen elidirt ist) lediglich Nifal von אוה ist, (vgl. mein Lehrbuch zur Sprache der Mischnah S. 23 f). Ganz falsch jedoch ist es, das mischnaitische הנאה davon abzuleiten und daraus erst einen Stamm הנא (הנה) zu bilden, es ist nicht הַנאה zu punctiren und als Form Hafalah (eigentlich Hafal, da ja He radical wäre) zu betrachten wie Hr. W. S. 102 thut, vielmehr lautet es הַנאה, ist einfach Pealah von הנה, das im Syr. (vgl. Cast. und Bickell) ganz geläufig ist. Noch weit weniger aber giebt es in der Mischnah einen Stamm נאה, vielmehr sind alle hierher bezogenen Beispiele Nifalformen von אות, wie sie auch in der Bibel vorkommen, nämlich Berachoth Futurum und Schabbath Participium, weitere Beispiele sind: Schekalim 7, 7. Bezah 1, 10. Sebachim 12, 4. Sifre zu 5 Mos. 17, 18 (N. 160, 105 b ed. Wien, angeführt Jalkut § 915, entsprechend Thoßeftha Sanhedrin c. 4, angeführt Jeruschalmi 2, 5, die Lesart in Babli 21 b: יתנאה ist wohl blos fehlerhaft für ניאות (יהא), Variante in Aboth 4, 5: הנאות (wofür Andere: הנהנה). Die Bedeutung ist zwar etwas von der biblischen abweichend, aber dennoch nicht so fernliegend, daß der Zusammenhang zwischen beiden nicht alsbald kenntlich wäre. Biblisch heißt

נאות ל einer Person zustimmen, also: sich ihr gefällig erweisen, mischnaitisch (in Berachoth auch mit Lamed construirt, sonst mit בּ oder Beth): Gefallen an einer Sache, Genuß von ihr haben. — Kehren wir jedoch zu der Hypothese von den zweibuchstabigen Stämmen zurück, so finden wir ausschweifende Anwendung davon gemacht S. 33. 38, wo gar das persische אגרת mit in die Combination gezogen wird, 42. 44 und sonst. Dieses Geistesspiel ist ein zu gefährliches, als daß nicht die Warnung davor immer wiederholt werden sollte.

Cap. 3 handelt von der sprachwissenschaftlichen Methode der Thalmudisten, von der man allerdings nur sagen kann, daß sie eben keine war, daß sie kein Bewußtsein hatten von der Sprachentwickelung und den grammatischen Grundsätzen. Ueber die Bedeutung der Worte hatten sie natürlich meistens eine richtige Tradition, aber weit sicherer leitet uns dennoch die Vergleichung mit dem Aramaismus, die wir nicht versäumen dürfen. Wenn demnach Hr. W. (S. 9 Ende) meint, wir würden für מצלף (Joma 5, 4) ohne die Erklärungen der Gemaren über die Bedeutung unsicher sein, so übersieht er, daß das Wort im Syrischen als „verwunden, geißeln" ein sehr gewöhnliches ist (vgl. Cast. und Bickell, denen viele Beispiele hinzugefügt werden können). Auch hier begegnen wir einem Mangel, auf den nicht nachdrücklich genug hingewiesen werden kann; die späthebräischen Wortbildungen und Bedeutungen können ohne eine stets sorgsame Vergleichung mit dem aramäischen Sprachgebrauche nicht ihrem wahren Wesen nach genügend erkannt werden. Auch in dieser Beziehung ist Vieles zu den Untersuchungen des Hrn. W. hinzuzufügen. So ist allerdings der Gebrauch der Wörter von „binden und lösen" (אסר und התיר) für „verbieten und erlauben" in dem gesetzlichen Charakter des mischnaitischen Judenthums begründet (vgl. mein Lehrbuch S. 27 f.), dennoch darf nicht übersehen werden, daß dieser Ausdruck nicht blos auch in das N. T. übergegangen ist, sondern auch in der syrischen Peschito vorkommt, wie ܠܐ ܫܪܝ ܠܟܘܢ, 2 Mos. 19, 13, es ist euch gestattet, woher dann für Unheiliges, dessen Genuß oder Betretung einem Jeden erlaubt ist, wie der Syrer für לחם חל 1 Sam. 21, 5 ܠܚܡܐ ܕܠܐ ܩܕܫ setzt, das Efräm (I 375 C) mit den Worten erklärt: ܠܚܡܐ ܕܠܐ ܩܕܫ ܘܠܐ ܚܫܝܒ ܠܡܐܟܠܗ ܠܟܠ ܐܢܫ, Brot, dessen Genuß

das Gesetz einem Jeden zuläßt, so auch ܐܬܪܐ ܫܪܝܐ, erlaubter, profaner Ort, bei Efräm I 448 D. 461 E. Wenn bei diesem Ausdrucke die jüdisch-gesetzliche Anschauung maßgebend ist und durch sie derselbe erst, und zwar ohne volles Bürgerrecht zu erlangen, knapp in den Aramaismus eingedrungen ist, er demnach eigentlich zu den von mir in Ztschr. der DMG. Bd. XXI S. 487 ff. behandelten syrischen Wörtern gehört, welche aus der jüdischen Begriffswelt entlehnt sind: so bietet für andere der Aramaismus erst die rechte Erklärung. Mit dessen Berücksichtigung würde Hr. W. nicht in der Redeweise הן ··· הן, sei es oder, das הן als „ja" erklärt haben (S. 16 f.), sondern er hätte in ihm die Bedeutung „wenn" erkannt und es mit dem biblischen אם ··· אם und dem syrischen ܐܢ ··· ܘܐܢ (vgl. bei Bernstein) zusammengestellt, es würde ihm der Ausdruck בת קול nicht auffallend geblieben sein (S. 28), wenn er sich an das syrische ܒܪܬ ܩܠܐ erinnert hätte, er hätte gefunden, daß es einfach heißt: Tochter einer Stimme, d. h. ein vernehmbarer Laut, von dem man sonst nicht genau weiß, woher er kommt, er würde Richtigeres sagen über בדק und בהר (S. 50), über למא (das. Anm. 1), über משכון (S. 57), כאר (S. 84 und gar S. 95 c. 5), שלבק (S. 95), das wohl mit dem syrischen ܫܘܠܒܓܐ zu vergleichen ist, שגם (das.), אימתי (S. 117), bei dem ein zwiefacher Gebrauch zu unterscheiden ist, der eine als Fragepartikel, das verlängerte biblische מתי, wann? während es andererseits auch, wie meistens das syrische ܐܡܬܝ, als Zeitbestimmung gebraucht wird: zur Zeit wenn. כמות (S. 118) ist mit dem aramäischen כות, ܟܘܬ, כלומר (das.) mit ܐܝܟ ܕܠܡܐܡܪ zusammenzustellen, und חס (S. 120) ist ganz aramäisch.

Die historischen Notizen über die frühere Behandlung der Mischnah-Sprache in Cap. 4 und 5 beruhen wohl zumeist auf den Angaben in meinem „Lehrbuch"; es durfte da Guisius und de Lara's „'Ir David" nicht übergangen und der viel spätere Musafia nicht zum Zeitgenossen Lonsano's gemacht werden.

Gehen wir nun ins Innere des Buches ein, so begegnet uns im ersten Cap. eine Zusammenstellung einzelner kurzer Redeweisen, die der Vfr. als Kunstausdrücke bezeichnet, obgleich die wenigsten strenggenommen als solche betrachtet werden können, die jedoch

meistens von dem Vfr. in richtiger Weise erklärt werden. In Cap. 2 werden mehrere Neubildungen durch Zusammensetzung besprochen, wo wir blos die Ausführung über דיוקן (S. 22 Anm.) gern vermißt hätten, da das Daleth in demselben doch blos ein irriger Vorschlag ist. Cap. 3 handelt über die Entlehnung aramäischer, griechischer und lateinischer Wörter; dieser Gegenstand bedürfte eines sorgsameren Eingehens, die vom Vfr. hingestellten Beispiele sind nicht sehr glücklich gewählt. So findet sich פסד gar nicht im Syrischen, kommt nur in späten Thargumen vor, die es ihrerseits der Thalmudsprache entnommen haben, es hat sein Analogon nicht im Aramaismus, sondern im Arabischen فسد. Das Wort kommt in der Mischnah blos im Hifil vor, ist deßhalb allerdings nach der Form und nach gewisser Auffassung transitiv, hat aber dennoch fast durchgehends, was hier und S. 94 nicht erkannt wird, intransitive Bedeutung, indem es von der Person gebraucht wird, die sich selbst den Schaden zufügt, ihn also erleidet. Der Stamm heißt nämlich im Arab.: schadhaft werden (von einer Sache), davon nun Hifil in der Mischnah: schadhaft machen, (sich) einen Schaden bewirken, also Verlust erleiden, nicht etwa: Schaden einem Andern zufügen. So ist die Bedeutung durchgehends, und blos eine einzige Ausnahme ist mir bekannt, nämlich Jadajim 4, 3: מפסיד נפשות, wo der Gegensatz von מהנין בגופן die Abweichung vom gewöhnlichen Gebrauche bewirkt hat, während הפסידוהו in Baraitha Niddah 56 b falsche Lesart ist für הפסידו, wie es weiter heißt. — Auch גרמא findet gerade sehr spärliche Parallelen im Syrischen (vgl. diese Zeitschrift Bd. IV S. 245); das Wort ist allerdings Substantiv, das Alef am Ende aber ist der chaldäische Artikel, also: die bewirkende Ursache. — Sehr großes Bedenken erwecken die Ableitungen aus dem Griechischen, wie sie hier und sonst noch vorkommen; willkürliche Bildungen sich zu machen, die nicht im Griechischen selbst belegt sind, ist ganz unberechtigt. Es ist abenteuerlich פרכס mit *περιχορεύω*, לפלוף mit lippus zusammenzustellen; letzteres ist gewiß semitisch. לפת heißt im Thargum und im Syrischen (vgl. Levy im Wörterbuche), لفّ im Arabischen: zusammenkleben, -wickeln davon ألفّ: dem die Augenbrauen zusammengewachsen sind, dasselbe לפין Thoßeftha Bechoroth c. 5 (Babli 44 a), daher לפלוף der dem Auge anklebende Schmutz. Auch bei den Ausdrucksweisen, welche

der Vfr. in Cap. 5 zwar als ächt semitisch anerkennt, aber im Gebrauche nach griechischer Anschauung erklärt, ist große Vorsicht anzuwenden. Wenn der Vfr. z. B. (S. 30) meint, die Anwendung von שמים, Himmel, für Gott sei den Griechen entlehnt, so vergißt er diesen bereits im Daniel mehrfach vorkommenden Sprachgebrauch, und trotzdem daß er sich dann (S. 122f) erinnert, daß schon im Spruche des alten Antigonos aus Socho der Ausdruck מורא שמים vorkommt, bleibt er dennoch bei der Herübernahme aus dem Griechischen; wenn dann gar in demselben Satze פרס, Lohn, den der Knecht von seinem Herrn erhält, mit *πόρος* (so ist zu lesen), Weg, Auskunft, Erwerb, מנת im Ausdrucke על מנת, unter der Bedingung, Voraussetzung, mit *μένος*, Muth, also Verlangen nach etwas combinirt wird (das. und S. 120), so ist dies reine Willkür. Oder was soll man dazu sagen, wenn חלילה, das ursprünglich die Bedeutung Höhlung hat, dann die andere: Rundung, kreisförmiger Lauf annimmt, an das Griechische angelehnt (S. 40), das dem Persischen entlehnte סגן für die Mischnah mit secundarius zusammengestellt wird (S. 41)?

Cap. 4 behandelt einzelne Zusammensetzungen mit אב, אם, בית und dergleichen. Ich will hier auf eine seltene Zusammenstellung aufmerksam machen, die ich nirgends erklärt finde und die in ihrer Bildlichkeit sehr die Beachtung verdient; ich meine den Ausdruck צפור נפשו, das Vögelchen seiner Seele, d. h. der Theil am Menschen, in welchem die eigentliche Lebensbewegung ruht, so daß eine Verletzung an ihm den Tod herbeiführt (Thoßeftha Sanhedrin c. 9. Babli Baba kamma 90b). Dem entspricht im Arabischen طارت عصافير راسه, es entflogen die Vögel seines Kopfes, er ward von Schreck betäubt. Barhebräus sagt in einem Gedichte (ed. Lengerke III S. 11): Gott hat dein Bild hergestellt صورك فيه وصوّر أمرٍ, und das Täubchen (nicht: Fülle, wie fälschlich Lengerke übersetzt) deiner Schönheit hat er darin wie in einem Neste nisten lassen. Die heidnischen Araber glaubten, der Mensch werde nach dem Tode in einen Vogel verwandelt (Sprenger, Mohammad I S. 358 Anm. 1). Diese Analogien erklären unsern Ausdruck.

Das fünfte Cap., welches Wörter und Constructionen nach Analogie fremder Sprachen erklärt, ist schon erwähnt worden; das Gebiet ist natürlich nicht erschöpft, und mögen wir auch auf Berichtigungen nicht eingehen. — Die Ausdrücke, welche in der Bibel

ungewöhnlich sind, blos als Anomalien vorkommen, in der Mischnah aber zu regelmäßigen Formen geworden sein sollen, die Cap. 6 zusammenstellt, erwecken manches Bedenken und bedürfen noch sorgsamer Behandlung, weniger die neuen Bedeutungen, welche biblische Wörter in der Mischnah erhalten, wie sie Cap. 7 vorführt. Die Wörter, welche in Cap. 8 als von dem biblischen Gebrauche ganz abweichend angewendet verzeichnet werden, finden ihre Parallelen meistens im Aramaismus oder im Arabischen; daß גמרך (S. 124) samaritanisch ist, ist schon früher von mir bemerkt. Aehnlich ist an einer andern Stelle (S. 82) das Wort דמע verkannt. Es bedeutet, in Erweiterung des biblischen Gebrauches, das Beste der Frucht, die derselben zu entnehmende heilige Gabe, und daher auch in der Mischnah: bei Mischungen gemeiner Frucht mit heiliger das Ganze als heilig behandeln. Cap. 9 führt Beispiele von Wörtern an, die in der Mischnah selbst als Derivate eines Stammes dennoch verschiedene Bedeutungen haben, und hier hat die Phantasie des Vfrs. wieder einen weiten Spielraum im Combiniren und im Zurückführen auf die Grundwurzel mit ihrer umfassenden Bedeutung. Da kommt man denn auch dazu, אבר statt mit „Glied" mit „Knochen" zu übersetzen, weil die Grundwurzel — stark bedeuten soll! Cap. 10 macht auf verschiedene Bezeichnungen für einen und denselben Begriff aufmerksam; der Vfr. findet, daß hier entweder Wörter vorliegen, die zu verschiedenen Zeiten im Gebrauche waren, oder Synonyma, die doch die Bedeutung verschieden nüanciren. Schon auf diesen Punkt aufmerksam zu machen, ist verdienstlich, und der Vfr. zeigt bei seiner Behandlung einen feinen Blick, doch ist er natürlich hier blos allgemein angeregt, und Manches wäre in Anspruch zu nehmen. So ist richtig, daß biblisch עבודה meist Feldarbeit bedeutet gegenüber dem allgemeinen Ausdruck מלאכה, der jede Arbeit und Verrichtung umfaßt; in der Mischnah jedoch ist der Ausdruck עבודה, welcher in der ganz andern Bedeutung des Tempeldienstes geläufig geworden, für Feldarbeit sehr selten. Nur in Schebi'ith finde ich ihn einige Male (2, 5. 4, 5 und entsprechend 6, 1 נעבד), in Khilajim in diesem Sinne gar nicht, aber in einer neuen interessanten Bedeutung, nämlich: der Umfang des Bodens, auf welchen die Triebkraft einer Pflanzung ihre Wirksamkeit ausdehnt (3, 7. 4, 1. 2. 7, 3). Wie sehr man sich der ursprünglichen Bedeutung entfremdet, zeigt das Beispiel, daß man an einem Orte (Schebi'ith 3, 1) den Ausdruck עובדי עבודה in

עברי עבירה verwandelte. Es ist natürlich, daß man sich umsomehr des allgemeinen Wortes מלאכה bediente. — Cap. 11 bespricht noch einige andere Eigenthümlichkeiten der Mischnah-Sprache; אבעיה ist mit vieler Künstlichkeit behandelt, es ist das Nomen actionis von מבעה, also Abweidung, Ableerung des Feldes und schließt wie alle diese Formen den doppelten Sinn ein, sowohl die That des Abweidens als auch die Thatsache des Abgeweidetwerdens; den Edelstein אחלמה hier herbeizuziehen, ist doch sehr sonderbar. גמגם ist auch im Arabischen جمجم, חמור (S. 51) würde zu den Wörtern zu zählen sein, deren Gebrauch aus dem Griechischen zu erläutern ist, wo ὄνος, Esel, dann jedes Untergestell, welches die Last trägt, bedeutet und lateinisch zu onus wird. — Wenn in Cap. 12 bei den aus Decenz gewählten Ausdrücken sogleich am Anfange מרבית mitgezählt wird, das statt נביעלה stehen soll, so ist dies schon mehrfach als unrichtig nachgewiesen, und merkwürdiger Weise stimmt der Vfr. am Ende des Cap., im Widerspruche mit dessen Anfange, in diese Widerlegung ein. Ueber אילונית scheint mir die gangbare Erklärung, die auch der Vfr. giebt, ungenügend. Ich glaube, daß die Bed. von אילה durch die Endung ון zu einem derselben ähneln wollenden umgewandelt ist; אילה ist ein Reh, daher ein zierliches Weib, אילונית, eine sich rehmäßig zierende, die ein Weib vorstellen will und dennoch keines ist.

Cap. 13 macht auf einzelne Phrasen aufmerksam, die aus der Bibel entnommen, in der Mischnah wie sprüchwörtlich geworden, bildliche und hyperbolische Ausdrücke, Cap. 14 auf manche hebräische Eigenthümlichkeit, die in der Mischnah in erweitertem Umfange angewendet worden. Daß hierher nicht משכון gehört, da es im Aramäischen herrschend ist, ist schon oben bemerkt, ebensowenig יציאה; das Herausgehen, von Dingen gebraucht, heißt eben: herausgebracht werden, gerade wie das Sitzen von Stühlen (Ps. 122, 5) oder von den Wechseltischen (Mischnah Schekalim 1, 3) für: hingesetzt werden, wo auch wir „stehen" sagen. Solche Neubildungen sind oft falsch gedeutet worden, und auch der Vfr. ist nicht immer glücklich in ihrer Erklärung; es ist jedoch von Wichtigkeit, gerade sie als Erweiterungen des hebräischen Sprachgutes ihrem Wesen nach zu erkennen. So ist das mischnaitische באמת (gegen S. 71) weiter Nichts als: in Wahrheit, d. h. jedoch, aber, wie אבל, אמנם, verum. Eine auffallende Verkennung begegnet dem Vfr. bei dem Ausdrucke כל עצמו, den er nur in der einzigen Mischnahstelle (Sotah 2, 3)

betrachtet (S. 111 Anm. 1), der aber, wenn man die sonstigen vielen Beispiele mit erwägt, seine ganz einfache Auffassung erhält. כל עצמו kommt nämlich durchgehends mit einer durch eine Negation bewirkten Beschränkung oder mit einer andern dieselbe einschließenden Phrase vor und bedeutet dann: überhaupt nur, im Ganzen nur. So Sifra zu 3 Mos. 1, 15 (ed. Wien 9a) כל עצמה אינה נעשית אלא „ihr (der מליקה) ganzes Wesen (das Abkneipen im Ganzen) geschieht ja nur, d. h. das Abkneipen geschieht überhaupt nur, so Sifra zu das. 7, 8 (das. 34a): כל עצמינו לא הוצרכנו אלא unser ganzes Wesen, d. h. wir überhaupt haben ja nur nöthig, wofür Abraham ben David die erleichternde, parallele und erklärende Lesart hat: כל עיקר לא הוצרך, während die Lesart unserer Gemara (Sebachim 103b): כל עצמו לא הוצרכנו unrichtig ist, da das Suffix in כל עצם immer dem Subjecte entsprechen muß. Weitere Beispiele sind Sifre zu Deut. 3, 27 (N. 29, S. 72b ed. Wien): כל עצמי איני משוך מאי אלא, ich bin ja im Ganzen nur von Palästina die Jordansbreite entfernt, das. zu 33, 2 (N. 343, S. 142b ed. Wien), wo die Construction schon eine gewisse spätere aggadische Ungenauigkeit hat: כל עצמו של אבירהם, ist ja der Stammvater dieser Leute nichts Anderes als Mörder, Räuber gewesen; Thoßeftha Schabbath c. 16 (Babli 128b): כל עצמן אסור לקיימן, (לשהותן) darf man sie ja überhaupt nicht aufbewahren. Den Satz der Thoß. Joma c. 1: לא היתה טבילה זו אלא מפני, diese Waschung ist nur entstanden in Veranlassung, giebt die jerusalemische Gemara 3, 3 wieder mit den Worten: כל עצמן לא התקינו טבילה זו אלא מפני sie (die Gelehrten) haben ja überhaupt diese Waschung nur angeordnet ꝛc. (wie ähnlich jeruf. Peßachim 4, 5: כל עצמן לא, גזרו חכמים) während Babli (30a) den Ausdruck verwischt. Nunmehr wird der Satz in Sotah 2, 3 seine entsprechende Deutung finden; כל עצמו אינו כותב אלא heißt: er schreibt ja überhaupt nicht mehr als den einen Vers.

Cap. 15 bis 18 handelt einsichtsvoll über technische Constructionen. Ich will hier nur Einzelnes bemerken. Wenn es S. 62 heißt, im zusammenfassenden Sätzen stehe oft כל für בכל, das Beth folge dann mit dem Suffix nach, so ist zu bemerken, daß die Mischnah überhaupt den Nominativus absolutus gern gebraucht; nicht hierher gehört jedoch die Stelle Chullin 12, 4: כל נצרות לא תעשה שיש בה קום ועשה, denn das שיש בה ist ein Zwischensatz, während der Hauptsatz durch die Worte אין לוקין עליה geschlossen wird,

regelrecht der Satz demnach lauten müßte: אין לוקין ... על כל. An der Stelle von חוץ מן wird ausnahmsweise אלא gebraucht — was dem Vfr. S. 64 Schwierigkeiten macht —, erstens wenn überhaupt die Ausnahme nicht durch ein einfaches Nomen bezeichnet wird, sondern eine Präposition vorgesetzt werden muß, wo dann מן nicht vor der Präposition stehen kann, so Therumoth 10, 10 und 11, wo es vor עם stehen müßte, zweitens dann wenn in dem allgemeinen Satze die Präposition מן der Art vorkommt, daß ihre Anwendung in חוץ מן dann zu Mißverständnissen führte, indem nämlich מן von חוץ losgelöst und als im Sinne des Hauptsatzes aufgefaßt werden könnte. So Schabbath 2, 3: Alles, was vom Baume kommt (מן העץ), das gebraucht man nicht am Sabbath zum Brennen, ausgenommen Flachs (אלא פשתן); würde es heißen: חוץ מן פשתן, so hätte man glauben können, es heiße: außer dem, was von Flachs kommt.

Cap. 19 bespricht die Art, wie die Autoritäten mit ihren Aussprüchen eingeführt werden; bei einzelnen hier vorgebrachten treffenden Bemerkungen scheint mir doch die zu fehlen, welchen Einfluß die Anführung einander widerstreitender Ansichten hat, der dem Vfr. auffallende Stellen wie S. 126 erklärt. Der Schluß dieses Abschnittes behandelt in Cap. 20 Unrichtigkeiten in Lesarten und Aussprache, die zu falschen Auffassungen geführt, von denen jedoch Manches in Anspruch zu nehmen ist. So ist es zweifellos, daß die gewöhnliche Aussprache Peßachim 3, 1: אלו עוֹבְרִין בפסח ganz richtig und nicht eine Pual-Unform עֻבְּרִין zu erdenken ist, wenn auch gerade in der Bedeutung, welche dem Worte hier zukommt, wie wir sehen werden, die sonst der Mischnah fast ganz fremde Pualform sich in einem alten Priesterausdrucke findet. עבר nämlich, ursprünglich: vorübergehen, heißt auch von einer Sache: vergehen, zu Schanden werden; von Gegenständen demnach, die am Peßach nicht gebraucht werden dürfen, von denen es aber auch nicht geboten ist sie geradezu zu zerstören oder wegzuräumen, sagt man eben: sie gehen dahin, d. h. man überläßt sie dem von selbst erfolgenden Untergange, der eintretenden Verderbniß. In diesem Sinne finden wir auch: תבשיל שעברה צורתו (so richtig Baba bathra 95 b, nicht שעבר, wie Berachoth 40 b gedruckt ist) „eine Speise, deren Gestalt dahingegangen, die den Geschmack verloren, in Fäulniß übergegangen." Heilige Gegenstände, welche durch irgend einen Umstand zu ihrem bestimmten Zwecke untauglich geworden,

müssen nun allerdings weggeschafft, verbrannt werden, dennoch darf dies noch solange nicht geschehen, als sie im brauchbaren Zustande sind, und erst dann wenn sie in Verwesung treten, werden sie verbrannt, also תיעבר צורתו (תֵּיעָבֵר), seine Gestalt soll in den Zustand des Vergehens eintreten (Peßachim 7, 9. Schekalim 7, 3. Sebachim 8, 4). Wie gesagt, es ist dies ein alter Priesterausdruck, in dem sich die Pualform findet, welche sonst nicht vorkommt und auch für die Stelle Peß. 3, 1 unnöthig ist. Hr. W. hat freilich eine besondere Neigung, Pualformen in der Mischnah zu finden. So nimmt er für סרפג, Strafe erdulden, neben der ganz richtigen Erklärung, es bedeute eigentlich: einschlingen, aufnehmen, wie ja auch das aramäische בלע von derselben ersten Bedeutung aus die zweite erlangt: Strafe erleiden, — neben dieser nimmt er, und, wie es scheint, sie bevorzugend, eine andere auf, סבג sei gleich ספק (was aber gar nicht schlagen, sondern blos die Hände zusammenschlagen heißt), dann aber müsse סֻבָּג, er wird geschlagen, gelesen werden (S. 85)! Ja er will gar ebenso לֻקָּה für לוֹקֶה lesen, während לָקָה wie vapulo geschlagen werden bedeutet und davon dann das Hifil הלקה erst schlagen, Schläge beibringen heißt. Daher kommt es auch, daß er die Form Nithpael, deren sich die Mischnah regelmäßig für Pual bedient, verkennt (S. 92).

Bei dem Berichte über den zweiten, den eigentlich grammatischen Theil können wir uns umsomehr kürzer fassen, als er fast ganz auf meinem „Lehrbuch" fußt. In Cap. 1, Buchstabenvertauschung, durfte nicht aufgenommen werden, Beth könne mit Alef vertauscht werden, denn wenn die aramäische Partikel אַ für die hebr. בְּ dem Nomen vorgesetzt wird, so ist dies keine Vertauschung, sondern eine ganz andere Bildungsart. Daß דמית nichts mit טמית zu schaffen hat, also Teth nicht mit Daleth vertauscht ist, ist schon früher bemerkt. Ueber נחמא für לחמא vergleiche noch diese Zeitschrift Bd. IV S. 284, doch geht dies über die Mischnah hinaus in das Gebiet der Gemara ein. Daß כאר das ursprüngliche ist, bezeugt das Syrische und ist schon mehrfach nachgewiesen. בְּגוֹן ist durchaus nicht durch Buchstabenvertauschung aus כְּעֵין hervorgegangen, es kommt von גֵּוָן, Farbe, also zunächst כגון, dann zusammengezogen כגון. — Cap. 2 über Buchstabenversetzung und dadurch bewirkte Umkehr der Bedeutung ist willkürlich Erdachtes. Cap. 3 handelt über das Zeitwort und seine Conjugation. Ueber das Participium, namentlich auch über die Negation, die mit ihm verbunden wird,

giebt mein „Lehrbuch" (S. 40 ff) Ausführlicheres und Richtigeres; daß אִי, als Abkürzung von אין, nur vor Wörtern, die mit Alef beginnen, vorkommt, ist im Glossar unter dem Worte bemerkt. Ganz unrichtig führt hier der Vfr. לדורכן, Therumoth 1, 9 an, das er als Participium mit Infinitivbedeutung auffaßt; es ist vielmehr לְדָרְכָן zu punctiren und liegt eine wirkliche Infinitivform vor. Ebenso wenig darf das bibl. בִּמְצָאֲכֶם (1 Mos. 32, 20) als Participium aufgefaßt werden (S. 103 Anm.); es ist Infinitiv und steht für בִּמְצֹאכֶם, weil der vocallose Zischbuchstabe Zade die Nachfolge eines Kehlbuchstaben mit Halbvocal nicht ertragen könnte. Deßhalb muß das Zade den Vocal Pathach erhalten, das Mem dann statt des Kamez chatuf das verlängerte Cholem. Die ganze Materie von dem Participium mit vorgesetzter Partikel muß tiefer erfaßt werden. Ebenso ist der eigenthümliche, jedoch im Aramäischen ähnliche Gebrauch des passiven Participiums ungenügend im folgenden Cap. dargestellt, was S. 43 f meines Lehrbuches eingehender und klarer angegeben ist. — Die Verkennung der Nithpaelform ist schon oben angedeutet worden, ebenso wird die Nitthafal-Form in נְהוֹסַף, einem Passivum von הוֹסִיף, nicht erkannt. So wäre noch manche Einzelheit in den grammatischen Formen zu berichtigen, jedoch ist die Besprechung solcher kleinlich scheinenden Dinge lästig, und wir brechen daher ab.

Jedenfalls wird es uns lieb sein, Hrn. Weiß weiter auf der wissenschaftlichen Behandlung des thalmudischen Gebietes zu begegnen.

Umschau.

1. Ein Catalog.

Es ist uns ein „Probebogen eines bibliographisch genauen und ausführlichen Catalogs der reichhaltigen Sammlungen hebräischer und jüdischer Bücher und MSS., nachgelassen vom Rabbiner Jakob Emden, vom Oberrabbiner M. J. Lewenstein in Paramaribo, und Anderen, welche gegen Ende 1867 öffentlich versteigert werden durch Frederik Müller in Amsterdam"

zugekommen. Dieser aus blos einem halben Bogen bestehende Probebogen tritt etwas sehr anspruchsvoll auf. Er behauptet nicht blos, daß wohl noch nie eine solche Sammlung zu öffentlicher Versteigerung gekommen, daß dieselbe nicht blos höchst schätzbare und unedirte Handschriften enthält, die seltensten Drucke u. dgl., sondern er beansprucht für den Catalog durch dessen Behandlung selbst einen wissenschaftlichen Werth, er vindicirt ihm die Erfüllung bisher unbefriedigt gebliebener bibliographischer Ansprüche, er soll „einen Beitrag zu einer vollständigen Bibliotheca judaica liefern." Wir wollen uns vorläufig noch des Urtheils enthalten, inwiefern wirklich die mit voller Absicht erweckten Ansprüche ihre Befriedigung finden, obgleich die Probe dazu auffordert; wir wollen gern die Sorgfalt anerkennen und unsere Bedenken noch unterdrücken. Von Handschriften werden blos zwei ausgewählt, die an sich von keiner Wichtigkeit sind und die durch weitläufige Beschreibung nicht an Werth gewinnen. In der Beschreibung der Druckwerke ist die Beilegung des „Widdui ha-gadol" an Nissim b. Jakob b. Nissim Ibn „Schobin" (S. 4) wohl ein Druckfehler für Schahin. Die Annahme, daß das Buch R'uma wirklich von einem Nachschon herrühre (S. 5), die freilich, da das seltene Buch von Wenigen eingesehen worden, von allen Bibliographen im Glauben an das Wort des Herausgebers in der Vorrede getheilt wird, halte ich für irrig; mir scheint es von dem Herausgeber, Isaak Onkeneira, untergeschoben zu sein, sein Machwerk, das in seinem verkünstelten Style abgefaßt, des eigenen Commentars bedarf, und dem er den Titel R'umah, als der Mutter des Tebach (1 Mos. 22, 24), d. h. des Schlachtens, witzelnd beigelegt hat. Ein Werk über Schlachten aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts wäre in der späteren Literatur nicht unerwähnt geblieben. Dabei ist die Absicht des Herausgebers, das Werk noch höher hinaufzurücken und dem Gaon Nachschon, „dem Schulhaupte Babel's" beizulegen, ziemlich unverkennbar.

6. Jan.

2. Tschufut Kaleh und die Karaime.

So lautet die Ueberschrift eines kleinen Aufsatzes in dem „Ausland" N. 2 S. 45—48. Wer durch den Ruf der Gediegenheit, welchen dieses Blatt, und gewiß mit Recht, genießt, verleitet, die Erwartung hegen sollte, hier neue Aufschlüsse oder in kurzer Uebersicht

die Resultate der bisher angestellten Forschungen zu finden, der würde sehr arg getäuscht werden. Einen genügenden Maßstab für die Sachkenntniß des Vfrs. — der allerdings selbst bekennt, daß er kein Fachmann sei — giebt der folgende Satz: „Wegen der dunkeln Kleidung, welche sie [die dort wohnenden Juden] gewöhnlich tragen, sind sie von den Tataren „Karaime" (d. h. Schwarze) genannt worden, welche Bezeichnung die Russen ihnen erhalten haben"! Und dennoch berichtet der Vfr. selbst nach einer russischen Schrift des karäischen Chacham Salomon Böhm „Andenken an Tschufut Kaleh" (1862. 80 S. 8) und nach Peter Beer's vor 40 Jahren erschienenem Buche, auf welches er durch Böhm aufmerksam wurde, daß „Karaim" und Bene Mikra die Schriftanhänger bedeute. Böhm stellt, wie es hier heißt, in Aussicht, daß bald von den Gebrüdern (?) Firkowitsch ein eigenes Werk erscheinen werde über Geschichte und Alterthümer der Karaime.

20. Jan.

3. Joseph ben בכתוי.

Ein gelehrter Karäer dieses Namens wird bereits von Jefeth ben Ali und Salmon ben Jerocham angeführt, also mindestens als älterer Zeitgenosse, der spätestens in der Mitte des zehnten Jahrhunderts geblüht. Wir können demnach denselben schwerlich wiederfinden in einer Nachschrift zu einem Firkowitsch'schen Codex aus dem J. 1016, wo gesagt wird, das Buch solle in dem Hause des Joseph ben בכתוי niedergelegt werden (ha-Zofeh S. 30). Eher wäre anzunehmen, daß dessen Lehrhaus in Jerusalem noch später erhalten und weiter nach seinem Namen benannt worden ist. Dafür spricht, daß der Name in der Nachschrift ohne allen Titel, selbst ohne Rabbi, hingestellt wird. Der Abschreiber gehörte übrigens gleichfalls der Familie בכתוי an.

4. Zwei neue jüdische Zeitschriften.

In dem Erscheinen von Zeitschriften spricht sich die Lebhaftigkeit des geistigen Verkehrs auf dem entsprechenden Gebiete aus, der sich nicht mit der spät abschließenden und in größerem Umfange zusammenfassenden Behandlung in Büchern begnügt, sondern eine rasche Mittheilung, einen häufig wiederkehrenden geistigen Austausch ver-

langt. Einem solchen Drange, wie er sich zunächst unter den Mitarbeitern kund giebt, entspricht dann gewöhnlich auch die Empfänglichkeit des betheiligten Publicums, mag auch ein Unternehmen wegen ungenügender Ausführung oder aus andern Ursachen sich nicht erhalten. Die außerordentliche journalistische Fruchtbarkeit in den vierziger Jahren war ebenso der Abdruck einer sehr bewegten religiösen Zeit im Judenthum wie umgekehrt das Verstummen der öffentlichen Organe in dem darauf folgenden Jahrzehnt ein nur zu beredtes Zeugniß für die Erschlaffung. Das Erscheinen neuer periodischer Blätter weckt die frohe Hoffnung, daß die Abspannung nachläßt, der Geist erstarkend die Aufgabe wieder aufnimmt, mit neuer Kraft die Lösung religiöser und jüdisch-wissenschaftlicher Fragen versucht. Besonders erfreulich ist nun, wenn frische Kräfte bei einem solchen Unternehmen hervortreten, von neuen Orten und Gegenden die Anregung ausgeht. Eine solche frohe Botschaft liegt uns nun in zwei neuen, diesem Jahre angehörigen Erscheinungen vor.

„Die Gegenwart. Berliner Wochenschrift für jüdische Angelegenheiten" erscheint regelmäßig seit dem Beginne dieses Jahres unter der Redaction des Hrn. Carl Hirsch, und liegen bereits 18 Nummern vor. Die Berliner Gemeinde hatte schon seit Mendelssohn ganz besonders die Augen auf sich gelenkt. Sie ist dann mit Berlin selbst an Zahl wie an Bedeutung gewachsen; durch den neuesten Umschwung der deutschen Verhältnisse muß sich in ihr der naturgemäße Drang geltend machen, sich zum Mittelpunkte der deutsch-jüdischen Bestrebungen zu gestalten. Wenn Berlin selbst einen solchen für den preußischen Staat und das mit ihm verbundene Deutschland weniger durch seine Lage als durch den Sitz der Macht bildet, so hat die Berliner jüdische Gemeinde noch den Umstand voraus, daß die östliche Hälfte des Staates, wenn auch weniger ausgedehnt, doch eine verhältnißmäßig zahlreichere jüdische Bevölkerung einschließt, die, großentheils ehemals slavischen Ländern angehörend oder doch ursprünglich von dort eingewandert, ihr eigenthümliches Gepräge hat. Zu dem Gewichte, welches diese Gemeinde nun durch die Machtstellung des Staates, durch Lage und Zahl immer mehr erlangt, zu dem Einflusse, welchen reiche, immer bereitwillig gespendete Mittel für alle guten Zwecke verschaffen, kommen noch die bedeutenden geistigen Kräfte hinzu, welche dort angesammelt sind und sich immer mehr auch an der innern Gestaltung des Judenthums zu betheiligen anfangen.

Berlin hat sich lange von andern in jeder Beziehung weit unter ihm stehenden Gemeinden den Rang ablaufen lassen; es hat als Gesammtgemeinde sich lange in einem zähen Conservatismus gefallen, dem das Leben der Mitglieder entschieden widersprach, so daß ihr Gegensatz zu der ganzen Zeitbewegung ihren Einfluß nach Außen und nach Innen bedeutend verminderte. Mit um so größerer Freude ist das energische Aufraffen des ermatteten Geistes in neuester Zeit zu begrüßen. Ein Ausdruck dieser beginnenden mächtigen Geistesströmung ist die „Gegenwart", und sie trägt diesen ihren Namen mit Recht.

Weniger sagt mir die Bezeichnung als „Berliner Wochenschrift" zu. Sie ist selbstverständlich eine solche, hat auch die Aufgabe Kunde zu geben von den Zuständen der Berliner Gemeinde wie anregenden Einfluß auf deren weitere Gestaltung zu üben. Allein dieses Prädicat giebt zu dem Mißverständnisse Veranlassung, als sei sie ausschließlich oder doch vorzugsweise Berliner Verhältnissen gewidmet, während sie dort nur den Brennpunkt, den geistigen Heerd für die Aussendung ihrer Strahlen finden soll. Ob die scheinbare Beschränkung, welche in dem Ausdrucke liegt, auch Einfluß auf die Ausführung des Unternehmens ausübt, kann bei demselben, das noch in seiner ersten Entwickelung begriffen ist, nicht entschieden werden, mag aber doch als Mahnung nicht unterdrückt werden.

Um mich über Geist und Richtung wie über das redactionelle Geschick, die in der neuen Wochenschrift hervortreten, mit vollem Eingehen auszusprechen, daran verhindert mich der Umstand, für den ich meinen tiefgefühlten Dank nicht zu verschweigen vermag, daß dieselbe mit wahrhaft liebender Theilnahme sich meiner Person und meinen Bestrebungen zuwendet. Doch darf ich trotzdem die Aufmerksamkeit des schreibenden wie des lesenden jüdischen Publicums auf dieses Organ, das eine Verheißung in sich schließt, recht nachdrücklich hinlenken.

Die zweite erfreuliche Erscheinung kommt aus einem Lande, das lange Zeit in einer etwas dumpfen Stille verharrte, und dennoch nicht blos eine nicht unrühmliche, wenn auch nicht sehr alte, Vergangenheit hat, sondern auch in seiner ziemlich zahlreichen jüdischen Bevölkerung einen reichen Schatz literarischer Hülfsmittel aufbewahrt, und wo schon lange die milde Behandlung, dann die völlige verwirklichte Gleichstellung, deren sich die Juden dort erfreuen,

eine lebendige innere Bewegung erwarten ließ. Es mag hier ununtersucht bleiben, welche Umstände es verschuldet haben, daß diese Erwartung lange getäuscht worden; tritt aber das Bestreben, die berechtigten Anforderungen zu befriedigen, wenn auch noch leise, hervor, so begrüßen wir auch darin eine Blüthe neuer Verheißung. Ein Wochenblatt scheint schon lange in Amsterdam zu erscheinen: het nieuw Israëlietisch Weekblad; jedoch ist dasselbe wohl wenig außerhalb Holland's bekannt geworden, mir wenigstens nie zu Gesicht gekommen. Als Anhang zu diesem Blatte soll von nun an in wenigstens acht Nummern jährlich erscheinen: Joodsch-letterkundige Bijdragen. Das Interesse an der Literatur, wie es sich in dem Verlangen kund giebt, die Bekanntschaft mit ihr bibliographisch und inhaltlich zu befestigen und zu erweitern, sowie eine kritische Würdigung derselben zu vollziehen, ist der Ausdruck des lebhaften Dranges, sich das Vorhandene innerlich wahrhaft anzueignen und ist die Vorstufe zu dem weitern Schritte, das so zu vollem Besitze Erworbene selbstständig zu verarbeiten. Dieses Interesse ist schon vielfach in dortigen Publicationen hervorgetreten, namentlich in Unternehmungen des Hrn. Polak, wie dem trefflichen Halichot Kedem, in Ben Gorni, neuerdings in der Ausgabe des Chotam Tochnit von Bedarschi mit schätzbaren Anmerkungen des Hrn. Dr. Dünner. Die neue Beilage zum Wochenblatte wird von demselben Geiste durchweht.

Die erste, bisher einzige Nummer, welche mir vorliegt, enthält recht beachtenswerthe Mittheilungen. Sie wird eröffnet durch den Anfang einer kritischen Würdigung des Pentateuch-Commentars von Samuel ben Meir, womit, wie es scheint, Hr. Dr. Dünner eine größere Abhandlung beginnt, an deren Schlusse Vorwort und Einleitung folgen sollen. Samuel ben Meir verdient ein solches genaues Eingehen, und das Verdienst seiner Leistung wird dadurch nur zu größerer Anerkennung gelangen. Hr. Dr. D. scheint ihn zwar mehr gleichsam wie einen Zeitgenossen zu behandeln, die fortgeschrittenen Einsichten unserer Zeit als Maßstab an sein Werk anzulegen, sich nicht genügend in die Zeit und Umgebung hineinzuversetzen, zu welcher der einfache Schriftsinn, zumal des Pentateuch, halachisch und hagadisch überwuchert war und Samuel ben Meir zwar in Menachem ben Chelbo und Joseph Kara Vorgänger fand, sich aber dennoch den Weg grammatisch und exegetisch selbstständig ebnen, von dem üppig aufgeschossenen Gestrüppe säubern mußte.

Hr. Dr. D. sucht mit einem gewissen kritischen Wohlbehagen, sehr in's Einzelnste eingehend, an dem Verfahren Samuel's Mängel nachzuweisen; er erscheint ihm zu nüchtern, zu ängstlich bemüht einen recht planen, logisch wohl geordneten Sinn und Zusammenhang in die Stellen zu bringen. Diese Mängel mögen, als Gegenwirkung einer vorherrschenden, phantastisch ausschweifenden, zuchtlosen Exegese nicht in Abrede gestellt werden, aber dennoch läßt sich Sam. von diesem Bestreben nicht zu weit verleiten — wie etwa sein gleichfalls sehr tüchtiger Nachfolger Joseph Bechor Schor —, und seine Erklärungen verdienen auch dann noch sehr Beachtung, wenn man sich auch veranlaßt sehen sollte von ihnen abzuweichen. Hr. Dr. D., der den Commentar zur ersten Hälfte des 18. Cap. der Genesis bespricht, übergeht dabei manche feine Bemerkung, die sich in diesem Abschnitte findet, wie z. B. die über die Vielen unverständliche Phrase עבור על zu V. 8. Jedenfalls bringt die erneut gerichtete Aufmerksamkeit auf Samuel ben Meir, dessen exegetische Leistungen lange vergessen waren, erst seit anderthalb Jahrhunderten ans Licht der Oeffentlichkeit getreten sind und erst in neuerer Zeit gerechte Würdigung fanden, umsomehr literarischen Gewinn, als sie eine unbefangen, ohne Vorliebe eingehende ist und sich auch die Berichtigung seines sehr corrumpirten Textes angelegen sein läßt.

Ein zweiter Beitrag ist die Mittheilung eines von David Franco Mendes 1775 verfaßten hebr. Gedichtes bei Gelegenheit des hundertjährigen Bestandes der portugiesischen Synagoge zu Amsterdam. Es werden in demselben die wichtigsten geschichtlichen Thatsachen der Gemeinde zusammengefaßt: 1593 betraten die Flüchtlinge den niederländischen Boden, am Versöhnungstage 1596 entstand der Verdacht gegen sie als Katholiken, doch schwand bald das Mißtrauen gegen sie, so daß sie 1598 den Bau der älteren Synagoge Beth Ja'akob beginnen, 1607 sich einen eignen Friedhof errichten konnten, ebenso 1608 eine neue Synagoge Neweh Schalom, 1614 einen neuen nähergelegenen Friedhof, das Jahr darauf eine Waisen- und Ausstattungsanstalt gründeten. Eine im J. 1618 entstandene Spaltung führte zur Errichtung eines dritten Gotteshauses Beth Jisrael. 1634 wurde der Inhalt der Gräber aus dem alten Friedhofe in den neuen gebracht, die Studien-Anstalt 'Ez ha-Chajim 1637 errichtet, 1640 die Vereinigung der drei Synagogen-Gemeinden unter dem Namen Thalmud Thorah bewirkt.

Bei dem Anwachsen der Gemeinde, in welcher auch die aus Brasilien Zurückkehrenden sich wieder ansiedelten, entstand endlich 1675 die durch ihre Pracht weitberühmte neue große Synagoge.

Der dritte Artikel endlich bringt bibliographische und literarische Beiträge von M. Roest Mz. Der erste und wichtigste darunter ist über Zebi Hirsch ben Jakob, der bekannt unter dem Namen Chacham Zebi, selbst einen hohen Ruf erlangt und noch durch seinen Sohn Jakob Emden an Bedeutung gewonnen hat. Es wird hier nachgewiesen, daß Jakob Emden etwas ungenau das Geburtsjahr seines Vaters angegeben, daß das genaue Datum, wie es Zebi's Vater selbst eingeschrieben, auf den 1. Elul (August) 1658 trifft, während er 1718 gestorben. Die Besprechung bietet auch sonstige bibliographische Belehrungen, und weiter wird gegen van Biema die besondere Ausgabe einer Schrift Asulai's: Beth Menuchah, Gebete und Gebräuche für Jahrzeit enthaltend, festgestellt.

Es wird uns freuen, über den gedeihlichen Fortgang dieses literarischen Organs ferner Nachricht geben zu können.

5. Mai.

5. Der Catalog der hebräischen Druckschriften im British Museum

von Hrn. J. Zedner ist in diesem Jahre 889 S. gr. 8 erschienen und entfaltet die große, nahe an Vollständigkeit gränzende Reichhaltigkeit dieser Bibliothek vor unsern Augen. Neben großen Seltenheiten, die zum Theile, soviel bekannt, unica sind, finden sich die kleinen Flugblätter, die dem Augenblicke dienend, so leicht verloren gehen, dennoch oft von geschichtlichem Interesse sind und nun hier ihre dauernde Stätte erhalten haben. Schon an der Anlage der Sammlung nimmt man den Kennerblick dessen wahr, der ihr vorsteht, und nicht minder an der Beschreibung, wie sie der vorliegende Catalog liefert. Die Beschreibung ist knapp und hält sich eng an die Bücher, ohne sich in weitere Untersuchungen zu verlieren, aber alles nothwendig dazu Gehörige giebt sie mit einer Genauigkeit, die nicht blos von der sorgfältigen Musterung eines jeden Buches Zeugniß ablegt, sondern auch von der umfassenden Bekanntschaft mit den einschlagenden Untersuchungen. So gestaltet sich der Catalog zu einer kurzen, aber zuverlässigen bibliotheca hebraea, in der man nur in verhältnißmäßig sehr seltenen Fällen,

vergebens nach Belehrung sucht, nämlich dann wenn das Buch ausnahmsweise im britischen Museum noch nicht vorräthig ist, namentlich für einzelne Ausgaben. Noch seltener wird es sein, daß der Hr. Vfr. fremden Angaben oder eignen Vermuthungen Raum gegeben hat, die gerechten Bedenken unterliegen. So sollte z. B. auf S. 4 der Vfr. des Sefer ha-Chinnuch nicht mit Aaron ben Joseph ha-Levi, dem Vfr. des Bedek ha-Bajith und der Novellen zu Ketuboth schlechtweg identificirt werden. Jener hieß auch Aaron ha-Levi, doch ohne daß wir seines Vaters Namen bestimmen können, er war Barzelonese, schrieb wohl um 1357, war kein selbstständiger Thalmudist, blickte mild und ehrerbietig auf frühere wie gleichzeitige Gelehrte, während dieser ein Provenzale war, wenn er auch nach Saragossa gewandert zu sein scheint, ein streitbarer Nachkomme des Serachiah ha-Levi und in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts blühte. So stützt sich die an mehreren Orten vollzogene stillschweigende Bezeichnung des Simon, Sammlers des Jalkut, als Kara und Sohnes Chelbo's, so daß er der Bruder des Menachem ben Chelbo und Vater des Joseph Kara gewesen, lediglich auf eine unbegründete Vermuthung Rapoport's, die in einem solchen Werke, das nur solide Resultate bietet, keine Aufnahme verdiente. Und so mag noch manche kleine Abweichung an einzelnen Orten gerechtfertigt sein.

Ueber die Abgränzung des Bücherkreises, welcher beschrieben wird, ließe sich auch mancher abweichende Grundsatz aufstellen. — Während, wie es scheint, eigentlich nur hebräisch oder doch in hebräischer Schrift geschriebene Werke nebst ihren Uebersetzungen diesen Kreis bilden, finden wir dennoch eine Anzahl Werke, die dieser Anforderung nicht entsprechen und für deren Bevorzugung vor andern man keinen rechten Grund sieht.

Jedoch was uns geboten wird, ist in seiner anspruchslosen Objectivität so gründlich und zuverlässig, daß dieser Catalog für gedruckte Werke ein wahres Muster ist. Handschriften bedürfen natürlich einer umständlicheren Beschreibung.

20. Mai.

6. Leon da Modena und Joseph del Medigo.

Die beiden obengenannten Männer, in einer Zeit trüber Gährung, am Ende des 16. und Anfange des 17. Jahrhunderts unter der niederdrückenden Macht geistiger Verdumpfung gewaltig

im Innern ringend, in beständigem Kampfe mit der ihnen auf's Tiefste widerwärtigen Zeitrichtung und doch diesen Kampf vorsichtig verhüllend, erwecken in uns, je näher wir mit ihnen bekannt werden, ein lebhaftes Interesse, eine wehmüthige Theilnahme. Sie sind in neuerer Zeit ihrem wahren Wesen nach dargestellt worden, während dasselbe lange Zeit unter den Vermummungen, in die sie sich einzuhüllen genöthigt waren, unkenntlich geblieben war; dennoch ist eine jede einzelne weitere Mittheilung über sie, die sie uns näher bringt, angenehm. Neuerdings wird uns nun des Ersteren Historia de riti hebraici etc. in hebräischer Uebersetzung unter dem Titel: ... שלחן ערוך על חוקי היהודים ומנהגי חייהם von Salomo Rubin (Wien 1867. XIV u. 130 S. 16) mit Anmerkungen dargeboten, und der Uebersetzer geht in des Vfrs. Verfahren ein, in leiser Vorsicht den Unverstand zu bekämpfen. Von del Medigo wird uns (Scharon zu Kharmel VI N. 43 S. 342 ff) ein Schreiben von Wilna aus mitgetheilt, an einen Freund gerichtet, für den er auch eine Abhandlung תוכחת מגולה gegen die Philosophen (d. h. die scholastischen Aristoteliker) und die Kabbalisten angefertigt habe. Unter diesem Titel ist von del Medigo bis jetzt keine Abhandlung bekannt, allein sie mag wohl mit einer der mannichfaltigen von ihm unter verschiedenen Titeln dieselbe Tendenz verfolgenden Abhandlungen identisch sein. Das Schreiben selbst bespricht seine Erfahrungen und Ansichten über einen von ihm im December 1619 zu Konstantinopel beobachteten Kometen, wobei er jedoch sich hauptsächlich zu Untersuchungen über sein Lieblingsthema, zur Besprechung der kosmologischen Fragen verleiten läßt. Er nimmt eben, „nach mehreren Jahren," „nachdem er die Länder der Deutschen durchwandert," die Untersuchung auf, bezieht sich mehrfach auf seine uns sonst, freilich meistens blos durch ihn und nur dem Namen nach bekannten Werke und Abhandlungen: 'Jr Gibborim, Boshmath, Beër Scheba', Chefesh mechuppash. Neu ist mir sein Verhältniß zu Eliah Montalto, der 1616 gestorben, mit dem er demnach in Italien zusammengetroffen sein muß, er nennt ihn seinen Lehrer: רבי החכם הכולל הרופא המעולה כה"ר אליה מונטלטו תנצבה und beruft sich auf dessen Optik und einen von demselben verfaßten Commentar zum Pentateuch. Auch dieser Mann, zwar in glücklicherer Lage als die beiden bis jetzt Besprochenen, war in stillem Kampfe gegen die Verfinsterung der damaligen Zeit, wie aus seinem Gutachten hervorgeht, das Chananel

Nepi (vgl. dessen und Ghirondi's historisch-bibliographisches Wörterbuch Triest 1853 S. 13 N. 27) seinem Inhalte nach mittheilt. Er behauptet darin mit großer thalmudischer Gelehrsamkeit, wie Nepi rühmt, daß ihm als königlichem Leibarzte, als schwächlichem Manne, der nicht viel zu Fuße gehen könne und da er „in den kothigen Straßen von Paris" nothwendig Schuhe und Kleider beschmutzen würde, wenn er durch dieselben gehen müßte, was einem königlichen Leibarzte unanständig sei, daß es aus diesen Gründen ihm gestattet sei, am Sabbathe im Wagen zu fahren. Nepi schüttelt allerdings bedenklich das Haupt über dieses kühne Unterfangen, doch spricht er mit großer Ehrerbietung von ihm. Von den beiden hier durch del Medigo genannten Werken Montalto's und der engeren Beziehung dieser zwei Männer ist, soviel ich weiß, bis jetzt Nichts bekannt gewesen. —

In einem zweiten Schreiben Delmedigo's an seinen bekannten karäischen Freund Serach (ben Nathan aus Torok), welches das. N. 45 S. 358 f beginnt, wird gleichfalls über Astronomie gehandelt; er bezieht sich wiederum auf seine Bücher Boshmath, Zel ha-Chokhmah und er nennt darin den Freund Serach's, Joschiah (ben Jehudah), den karäischen Gelehrten, welcher in Melo Chofnajim S. XXXV besprochen ist und wohl identisch mit dem Joschiah, in dessen Namen der Schüler Isaak's ben Abraham — Verfassers des Chifuk Emunah —, Joseph ben Mordochai, eine religiöse Besprechung mit einem Christen anführt (Wolf bibl. hebr. IV S. 716). Ueber diesen Joschiah habe ich vor längerer Zeit eine schriftliche Mittheilung von Hrn. Nathanson aus Wilna erhalten, die auf mündlicher Tradition beruht, aber doch eine Veröffentlichung verdient. Josch., schreibt derselbe, war über sämmtliche Karäer im polnischen Reiche gesetzt, ein kenntnißreicher, aber ehrgeiziger und gewaltthätiger Mann. Einst fand er bei einem Rabbaniten, in dessen Gasthause er übernachtete, handschriftliche Arbeiten Serach's vor, die dieser dort zurückgelassen, um sie auf seiner Rückkehr wieder an sich zu nehmen. Josch. gab vor, er sei ein Bruder Serach's und entlockte dem Gastwirth so die Schriften, welche er dann auch dem Serach, der sie dringend zurückverlangte, vorenthielt. Diese Gewaltthat und andere Unbille, die er erfahren, veranlaßten Serach sein Vaterland zu verlassen und einen Aufenthalt unter den Rabbaniten in Galizien zu suchen, woselbst er auch die letzte Ruhestätte gefunden. So weit Herr Nathanson. —

In Betreff Leo da Modenas möge hier noch eine weitere Bemerkung angefügt werden. In seinem „Spielbüchlein" befindet sich (c. 5) ein Gedichtchen gegen das Spiel, beginnend mit den Worten: משחק בקוביא; er legt es dort einem der „Geonim" bei, man darf aber, nach der ganzen dortigen Darstellung, annehmen, es sei von ihm selbst. Dasselbe steht auch in Moses Aarons „Orah we-Simchah" (Livorno 1786, 56 b) mit der Ueberschrift: חרוז נגד הצחקנים, ohne Angabe des Vfrs. und der Quelle. Nun theilt Hr. Gurland (Zofeh zum Magid XI N. 40 S. 318) aus einem handschr. „Abiner ben Ner" des Kaleb Afendopulo dasselbe mit! Jedenfalls ist Hrn. G.'s Abdruck aus den bereits veröffentlichten mehrfach zu berichtigen.

7. Isaak ha-Levi b. Josef Migasch.

Unter diesem Namen will Hr. Firkowitsch auf einem schmalen Pergamentstreifen mit verwischten Buchstaben, die nur theilweise chemisch wieder aufgefrischt werden konnten, ein Gedicht gefunden haben, das einen „Aufruf zum Almosengeben" enthalte. Hr. Gurland bezeugt die Wahrheit dieser Angabe im Zofeh zum Magid N. 39 S. 311. — Auch ein auf einem zweiten Pergamentstreifen befindliches Gedichtchen, das gleichfalls nur durch Auffrischung lesbar wurde, schreibt Firk. demselben Vfr. zu, wofür Gurl. jedoch keinen Anhalt fand. Er theilt a. a. O. das Gedichtchen mit, das wir hier reproduciren:

אשים[1]) בני עליון למרום עינכם — תשאר ותביטר ודל תחמולו
לב כוננו אל אל ומפעל ישרו — פנו נתיב ישר וגם סקלו
ילדי זמן תמיד לעולם סובבים — זה יעלו לרום וזה ישפילו
התבוננו למאד ולב שיתו שנת — אל תהמדו ואל תהבלו
בוזו יקר תבל ותיקר נפשכם — תמיד בעיני אל ואז תשכילו

G. macht bereits darauf aufmerksam, daß das Gedicht im Versmaße von 2 Vocalen, Jathed und drei Vocalen in Deleth und Soger (richtiger: ..., Vocal und Jathed in Deleth, drei Vocalen in Soger) abgefaßt sei, deßhalb strich er auch ein Waw in אל Z. 2; allein er bemerkt nicht, daß in 4 b zwei Vocale fehlen. Die punctirten Worte daselbst תהמדו und תהבלו ergeben als Jahreszahl 901, entsprechend 1141 n. Chr., und dies scheint wohl auch Firk. zu be-

1) soll offenbar אישים heißen.

stimmen, einen Zeitgenossen oder gar Sohn des Joseph ben Migasch als Vfr. zu vermuthen. Allein es ist dabei übersehen, daß das Akrostichon den Namen Eliah ergiebt!

11. Oct.

8. Ergänzungen und Berichtigungen.

1. Bd. IV S. 186 wird der angebliche R. Samuel Reinfisch bezweifelt; einen solchen hat es allerdings nicht gegeben, wohl aber einen R. Samuel „Kleinfisch" nämlich Fischlin, דג קטן, und dieser ist Vfr. der in Rede stehenden Mevra (vgl. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie S. 508 und Nachtrag S. 44 [710]).

2. S. 206f wird darauf aufmerksam gemacht, daß Saadias die Stelle Jes. 6, 2 nicht übersetzen mag, „Seraphim standen über Ihm," weil dies zum Mißverständnisse Veranlassung geben könnte, als ob die Seraphim eine höhere Stellung als Gott einnähmen, deßhalb umdeutet: Ihm sind Engel, die in der Höhe stehen. Ich füge nun hinzu, daß Saad. hier wie auch sonst meistens mit dieser Umdeutung nur dem Beispiele folgt, das die früheren jüdischen Schrifterklärer gegeben. Auch die Accente trennen an dieser Stelle das Wort ממעל von לו, wie Luzzatto bereits in den Prolegomeni (S. 186 f.) bemerkt, desgleichen das Thargum, dessen Uebersetzung Raschi erklärt und aufnimmt, wie wiederum Luzzatto im Comm. zur Stelle ausführt, während Aben Esra die Erklärung Dunasch's adoptirt, ohne seiner zu gedenken, Kimchi ממעל mit „bei" erklärt, aber auch auf das Thargum hinweist. Dieses nun ist offenbar der Führer des Saad. gewesen; aber auch vor ihm begegnen wir bei den griechischen Uebersetzern diesem Bedenken. Die 70 übersetzen: *κύκλῳ αὐτοῦ*, rings um Ihn. Wenn Andere es wörtlich wiedergeben mit *ἐπάνω αὐτοῦ*, so wollen sie damit nicht sagen: über Gott, sondern „über ihm" heißt: über dem Tempel, wie Hieronymus darüber belehrt, der zu seiner (auch in die Vulgata übergegangenen) Uebersetzung: super illud die Erklärung giebt: Hoc quod nos, sequentes alios interpretes et hebraicam veritatem, in qua scriptum est ממעל לו, id est *ἐπάνω αὐτοῦ*, quod latine dicitur super illud vertimus, LXX transtulerunt *κύκλῳ αὐτοῦ*, i. e. in circuitu ejus, et non super templum stare Seraphim, sed in circuitu Domini describantur. Vollständig aber denselben Weg mit Thargum und Accenten schlägt Symmachus nach seiner Weise ein, der

ἐπάνωθεν mit Zurücklassung des לר übersetzt, indem dieses griech. Wort von den Uebersetzern eben nur gebraucht wird, wenn ממעל absolute steht (Beispiele bei Schleußner s. v.). Dies wirft ein bestätigendes Licht ebenso auf die Methode des Saad. wie auf die des Symmachus. —

3. S. 310 wird aus dem Briefe Salomo's aus Dubno angeführt, mit welcher ängstlichen Künstlichkeit man in älteren Gebetstücken eine Hindeutung auf Schabathai Zebi aufzufinden wußte und deßhalb einen Verdacht gegen dieselben hegte. Aehnlich nun berichtet Zweifel in Kerem Chemed IX S. 84 Anm. 5, man habe in dem Mechaje Simon's ben Isaak zum ersten Schabuothtage den Namen Schabathai Zebi's ausgedrückt gefunden, nämlich als Akrostichon in den Worten בגשם נדבות אותנו יהוד ... וצדיק באמונתו יחיד! Wenn man es hier jedoch bei dem unbegründeten Verdachte bewenden ließ, der sich nun vergessen hat, so hat man es in Frankfurt, wie es scheint, noch ärger getrieben; denn dort ist ein „Gepräge, welches die alten Weisen im Gebete geprägt haben," und woran man nichts ändern darf, geradezu vollständig umgestaltet und — verballhornt worden. — Man fand, daß die Worte im Siebengebete des Sabbaths und der Festtage מקדשי שמך denselben Zahlenwerth haben wie Schabathai Zebi (814), und änderte die Worte in אוהבי ש'. Doch bedarf diese Bemerkung noch der Untersuchung. Die Mittheilung nämlich meines gelehrten Bruders Salomon in דברי קהלת S. 64 Anm. 4 lautet dahin, daß nach Einigen die Formel אוהבי שמך die ältere sei und man in Frankfurt dieselbe beibehalten habe gegenüber der spätern Aenderung in מקדשי, und dann berichtet der Vfr., er habe von einem Alten gehört, man habe in Frankfurt Jemanden, der מקדשי שמך gesagt, angeschrieen, weil der Zahlenwerth dieser Worte dem von שבתי צבי gleiche.

4. Chwolson kennt (S. 315) nicht Mejuchaß ben Eliah und seinen Commentar zum Pentateuch, der sich im britischen Museum befindet. Allein bereits Eliah Misrachi führt diesen Com. zu 3 Mos. 11, 38 und 4 Mos. 7, 16 an.

5. Zu S. 27 ff. ist noch ein אמר לאמר aus dem Pentateuch nachzutragen und zwar 4 Mos. 17, 27. Auch bei dieser Stelle bewährt sich wieder der wahrhaft überraschende Scharfblick Samuel's ben Meir, dem nur die Kritik fehlte, um die von ihm allein erkannte Schwierigkeit richtig zu lösen. Er macht nämlich darauf

aufmerksam, daß die Klage, welche hier von den Israeliten ausgesprochen worden, eigentlich bis dahin eine ganz unbegründete gewesen. Denn daß „ein dem Stiftszelte nahender Nichtpriester sterben müsse," ist bis jetzt noch gar nicht angedroht worden, nun erst in c. 18 wird das Verbot ertheilt und die Todesstrafe auf seine Uebertretung gesetzt (V. 4. 7. 22), damit zugleich aber das Mittel dagegen gegeben, durch den Auftrag an die Priester und Leviten, von dem Zugange zum Zelte die Israeliten abzuhalten. Die Klage war daher, da Verbot und Drohung noch gar nicht existirten, gegenstandslos und hatte gar keinen Sinn. Die Lösung dieser Schwierigkeit nun besteht in der richtigen Erkenntniß, daß in der That eine Anklage nach dem ursprünglichen Berichte gar nicht Statt gefunden; nur ein späterer Ergänzer, der neben dem Verbote und der Drohung eine Abhülfe fand, glaubte, diese müsse wohl zum Zwecke der Beruhigung gegeben sein. So setzt er denn derselben eine ganz unbegründete Klage voran, allein er verräth sich wiederum — durch sein ויאמרו....לאמר! — Eine Hinzufügung des לאמר wegen längerer Unterbrechung findet sich ferner noch 5 Mos. 1, 9 und 9, 4.

6. Im Ganzen ist freilich die Behauptung S. 201 richtig, daß Dunasch mit Menachem gegenüber den herkömmlichen, in dogmatischen Bedenken beruhenden Erklärungen auf gleichem Standpunkte stehe und wir ihn daher erst in seinen Kritiken gegen Saadias als dieselben abweisend genauer kennen lernen. Dennoch muß zugegeben werden, daß hier und da auch Menachem diesen Bedenken Concessionen macht, welche Dunasch entschieden verwirft. Dahin gehört z. B. wenn M. (S. 127) für סָלַע, wenn es von Gott gebraucht wird, eine besondere Rubrik verlangt, D. aber (S. 19) das Wort bildlich auffaßt und es in seiner Grundbedeutung festhält; derselbe Fall ist mit עָנָן (M. S. 123, D. S. 21 f). M. leitet וישתחום (Jes. 59, 16) von שחם, sehen, ab (S. 183), wohl weil er, wie D. richtig erkennt, ein Betäubtsein von Gott fern halten will, allein D. (S. 27 f, vgl. S. 65) findet in solchen bildlichen Redensarten nichts Anstößiges, daher auch nicht (S. 83) in עשן, wenn es von Gott gebraucht wird, während M. (S. 139) es dann einer besondern Abtheilung zuweist.

7. Noch Etwas über Saadias und Dunasch! S. 204 wird aus einer Kritik des letzteren geschlossen, daß Saad. nicht zugegeben, daß מי als Relativpronomen gebraucht werden könne, und wird

deßhalb auch die LA. der Polyglotte, welche 2 Mos. 32, 33 מִי zurückläßt, der der Pococke'schen Handschrift vorgezogen, welche es aufnimmt. Die Annahme wäre wahrscheinlich, wenn nicht eine andere Stelle im Wege stünde, in welcher gerade alle Uebersetzer und Erklärer מי als fragendes Fürwort nehmen und nur Saad. darin das Relativum erblickt. 4 Mos. 23, 10 wird natürlich übersetzt: wer zählt den Staub Jakob's und zählt auf ꝛc., Saad. aber giebt es wieder: o (Du, näml. Gott) welcher zählt ... und aufzählt ... [ich bitte von Dir], daß meine Seele sterbe ꝛc. يا من يعدّ ... ويحصي ... اسالك. Der Uebersetzer in der Polyglotte hat, wie so häufig, den Saad. mißverstanden und falsch übersetzt. Richtig faßt seinen Sinn Aben Esra, indem er sagt: והגאון אמר כי מי מנה הוא השם והטעם אתה שתוכל למנות עפר יעקב המת נפשי מות ישרים. Jedenfalls hat Saad. hier מי in der Bedeutung: welcher, genommen.

8. Gegen die Annahme, daß der in der Krim aufgefundene Grabstein des Schabthai Danielo vom Donnerstag, 9. Marcheschwan (4) 720 der des Donolo sei (S. 218), macht Steinschneider in einem Aufsatze über Donolo, welcher in Virchow's Archiv für pathologische Anatomie ꝛc. Bd. 38, Heft 1 S. 65 ff beginnt, folgende wohl zu beachtende Umstände geltend: 1. Der griechische Name Donolo's ist, wie in neuerer Zeit bekannt geworden, *Δόμνουλος*, was italienisch zu Donolo geworden, er ist demnach eine Deminutivform von Dominus oder Domnus, ein Vorname, nicht Familienname nnd hat daher Nichts mit Daniel gemein. 2. Der neunte Marcheschwan 720 traf auf einen Dienstag, nicht auf einen Donnerstag. 3. Das Todesjahr entspräche dem christl. Jahre 959 (28. October). In einem aufbewahrten pharmakologischen Fragmente aber — welches St. noch im Verfolge mittheilen wird — spricht Donolo von 40jähriger Beschäftigung mit der Heilkunst, die doch wohl nicht vor dem 15. Lebensjahre, sicherlich nicht vor 925, dem Jahre der Gefangenschaft und wohl auch der Auslösung D.'s, begonnen hat; also kann D. nicht vor 965 — aber wohl sehr lange nachher gestorben sein. Jedenfalls ist die Annahme von der Identität Danielo's, dessen Grabstein uns mitgetheilt wird, mit Donolo durch diese Argumente mächtig erschüttert.

9. Zu oben S. 105 f. — Die richtige Bed. von בשלח erkennt auch eine Variante zum Thargum im Breslauer Codex vom J. 1238,

indem sie es mit בסרהוביא wiedergiebt (vgl. Levy, chald. Wörterb. unter קָרַב Bd. II S. 385 a).

10. Zu oben S. 107 ff. Ein entschiedener Beleg für unsere dort gegebene Auffassung ist die Stelle Sukkah 48 b, wo bei ausführlicher Besprechung der Wasserlibation Judah sagt: שני קשוראות היו שם אחד של מים ואחד של יין, של יין פיה רחב של מים פיה קצר. „Zwei besondere Gießschalen waren vorhanden, eine für das Wasser, eine andere für den Wein, letztere mit weiter Oeffnung, erstere mit schmaler Oeffnung." Also für die Wasserlibation war eine ganz besondere „Kiswah" da, welche zu sonstigem Trankopfer nicht gebraucht wurde! — Zugleich sei hier ein Irrthum auf S. 106 berichtigt; der angezogene Aufsatz aus der Zeitschr. der DMG. befindet sich nicht Bd. X, sondern Bd. XV.

11. Zu S. 117 Ende. Die Abhandlung in der holländischen Zeitschrift ist nunmehr auch in der A. Z. d. J. N. 38 und 41 zu lesen; als Vfr. ist Hr. Rabb. Dr. Fränkel genannt.

Aus Briefen.

Aus einem Schreiben des Hrn. Dr. Derenburg, Paris 20 und 27 Dez.

Die Bemerkung über ראה und רוה (Bd. IV S. 283) ist sehr merkwürdig und beweist, was auf dem Gebiete der Exegese noch zu leisten ist. Ich meine, die Stelle עצמותיו לא רָאוּ ושפי (רשפי) (Hiob 33, 21) dürfte auch hierher gehören, da ja auch anderswo das „Vertrocknen der Gebeine" und deren „Aufblühen wie frisches Gras" vorkommt. [Besonders ist zu vergleichen ומח עצמותיו יְשֻׁקֶּה Hiob 21, 24. Die Stelle 33, 21 erhält demnach den entsprechenden Sinn: Die Glätte seiner Gebeine wird nicht erfrischt oder nach dem Keri: geglättet (mager) sind seine Gebeine, nicht getränkt (fett und anschwellend). G.] —

Das Epigraph der N. 933 unserer Bibliothek [aus welchem ich die Identität des Binjamin ben Eliahu (ben Schabthai) Beër ha-Rofe, für den die Medaille im J. 1503 oder 1497 geprägt worden, mit dem Binjamin ben Eliahu, für den der Codex aus

dem J. 1448 abgeschrieben worden, conjicirt habe, Bd. IV S. 174. G.] habe ich näher untersucht; hier folgt es: אני יצחק זארק בכמר זרחיה זלהה כתבתי כל אלה הספרים הנזכרים בקובץ אחד אל הנחמד המעולה שתיל החמדה לבנימן הרופא אמר ידיד ה' בכמ"ר אליהו באר הרופא לשיש מאור הגולה והשלמתיו פה פיררא בחדש סיון שנת ויזרע יצחק ה' יזכהו להגות בו ובשאר ספרי התורה והחכמה ברצונו הטהורה וכו' אני יצחק זארק הנז' קבלתי שכירת כתיבת אלו הספרים משלם ביום הנז' מיד כמ"ר בנימן צבי הנז'. — Also auch der Familienname Beër findet sich darin. Was die Abbrewiatur לשיש einschließt, weiß ich nicht [etwa לארך ימים יהיה שלומו (oder ירבה)? oder ist הישיש zu lesen? — In einem Schreiben Steinschneider's vom 4. Juni heißt es: In cod. 216 der Münchener HSS. habe ich auch den Benjamin ben Elia ben Schabtai gefunden. G.]

Aus einem Schreiben des Hrn. Harkavy.
Petersburg, 23. December.

Meine „Chazaren" sind von der Facultät mit einer goldenen Medaille gekrönt worden und bereite ich sie jetzt zum Drucke vor. — Von meiner russischen Brochüre über die slawische Sprache unter den Juden wird jetzt eine hebräische Uebersetzung in Odessa veranstaltet; sobald sie erscheint, werde ich Ihnen ein Exemplar zuschicken, und Sie werden daraus ersehen, wie ungerecht Neubauer's Urtheil in der Allg. Zeitg. d. J. (Nr. 17) war [1]). — Mich wundert, daß von Deutschland aus bis jetzt kein Protest erhoben worden gegen die, um mich gelinde auszudrücken, in hohem Grade seltsame Darstellung von der Genesis der Kabbala bei Grätz (VII. S. 73 ff. und Note 3). Wer mit den „primären Quellen" wirklich bekannt ist, muß es doch fast lächerlich finden, diese ganze Doctrin „Isaak dem Blinden" zugeschrieben zu sehen, wie es von Gr. geschieht. Seit längerer Zeit habe ich darüber einen hebräischen Artikel anzufertigen angefangen, jedoch ist derselbe noch nicht beendet. — Vor mehr als 20 Jahren hat A. Sprenger eine Stelle aus einem anonymen, im britischen Museum befindlichen كتاب المسالك والممالك — Spr. setzt es in das 10. Jahrh. — mitgetheilt,

1) Die hebr. Schrift ist nun erschienen und soll nächstens eine Besprechung finden.

welche, nach meiner Vermuthung, von einem Juden in der Krim oder am schwarzen Meere handelt. Der Passus lautet: واما تجار الصقالبة فيحملون جلود الثعالب وجلود الخز من اقصى صقلبة فياتيون الى البحر الرومى فيعشرهم صاحب الروم ثم يجيون فى البحر الى سمكوش اليهود (Journal of the Asiatic society of Bengal T. XIII, Calcutta 1844 p. 525), d. h. was die slawischen Kaufleute betrifft, so führen diese Fuchs- und Biberfelle von den entferntesten Gegenden Slawoniens und kommen zum rumischen (schwarzen) Meere, wo der Herrscher Rum's (Griechenlands) von ihnen den zehnten Theil nimmt, dann reisen sie auf dem Meere zu Samkusch dem Juden. Prof. Kazembeg theilt mir als seine Vermuthung mit, daß statt سمكوش zu lesen sei سياه گوش, das persisch „Schwarzohr" bedeutet, eine Benennung, die, nach seiner Versicherung, die Perser noch heute den Krim'schen Juden geben. — Da man jedoch in schriftlichen Denkmalen keine Spur davon findet, so scheint mir dieser Beiname neueren Ursprungs und vulgär. Vielmehr halte ich Samkusch für den Namen eines damaligen reichen Juden von Bosphor oder Phanagorien, der mit den slawischen Kaufleuten Handel trieb, und der Name ist das griechische Symmachos, סמכוס. [Diese Notiz, welche Hr. Hark., wie er mittheilt, bereits in der hebr. Zeitschrift Karmel Nr. 22 gegeben, leidet doch an einigen Unwahrscheinlichkeiten. Schon an sich ist es nicht wohl anzunehmen, daß die slawischen Kaufleute lediglich einem einzelnen Juden ihre sämmtlichen Felle verkauften, daß dieser ein so allgemein bekannter Mann gewesen, so daß der Schriftsteller jeder weiteren Bemerkung überhoben ist und sich mit der bloßen Nennung seines Namens genügen läßt. Auch sprachlich stößt sie auf Schwierigkeiten. اليهود ist ein Collectivum und heißt: die Juden, ein einzelner Jude müßte اليهودى heißen. Samkusch dürfte daher eher eine von Juden bewohnte oder nach ihnen — weil vorzugsweise von ihnen bewohnt — benannte Stadt sein. G.]

Aus einem Schreiben des Hrn. Pred. Felsenthal.

Chicago, 12. Dec.

Da Sie an den bei New Ark, Ohio, aufgefundenen Steinen [vgl. Bd. IV S. 285 ff. G.] Interesse nehmen, so habe ich mich bemüht, für Sie Photographieen derselben zu beschaffen und Ihnen

zuzusenden. Doch gelang es mir bis jetzt blos, von zweien dieser Steine — und zwar gerade von den zwei wenigst bedeutenden — Photographieen zu erhalten, und meine Bemühungen um solche von dem keilförmigen Steine und von dem mit dem Dekalog beschriebenen waren bis jetzt vergeblich. Die vier hier beifolgenden Photographieen — von denen drei den einen Stein nach drei verschiedenen Seiten zeigen — werden die früher nach dem Occident gegebene Beschreibung erst recht anschaulich machen. [Wie Hr. F. richtig bemerkt, bieten die Photographieen die Abbildung gerade der zwei unbedeutenderen Steine. Auf dem *ersten* sind an der Stirne des menschlichen Kopfes die letzten Buchstaben נפל ganz deutlich, nicht so die vorangehenden, wie es scheint, durch je einen kleinen Strich unter sich und von dem Folgenden geschieden. Sie *können* ר־ה gelesen werden, aber eher scheint mir ein Thav zu stehn, der Strich kann ein Jod sein, und was als Jod gelesen wurde, ein Beth, dem nur der untere Fuß fehlt, um nicht in das Auge hinein zu meißeln, die Inschrift lautete demnach בית נפל, ein Haus ist eingefallen und sagte aus, daß der Beerdigte bei dem Einsturz eines Hauses seinen Tod gefunden habe. Ohne auf diese Lesung einen Werth zu legen, ist jedenfalls die des Hrn. M. abenteuerlich. — Auf der einen Seite des *zweiten* Steines befindet sich eine volle in ein Gewand gehüllte menschliche aufrechte Gestalt, aber ohne Kopfbedeckung; das angebliche Schin, wenn es wirklich ein solches ist und nicht etwa einzelne Risse im Steine, steht am Fuße der Figur, *und zwar verkehrt*. Ganz derselbe Fall ist es mit der Gestalt auf einer andern Seite des Steines. Daß sie „offenbar einen alten Mann darstelle", wüßte ich nicht zu begründen; aber Kragen und Kopfschmuck scheint mir priesterliche Würde anzudeuten. Auch hier sind die Buchstaben am Fuße und wiederum verkehrt. Daß also das Schin eine Abkürzung von שדי sein solle, das auf den Kopfthefillin sich befinde, diese Annahme ergiebt sich durch den Ort, dem es eingegraben, als reine Willkür. Die Buchstaben zu Füßen der andern Figur sind unsicher. Der erste scheint eine Ligatur zu sein, die vielleicht eher als טל auch אל oder על zu lesen ist; Daleth mit Hrn. Illowy statt Beth mit Hrn. Miller zu lesen, ist unmöglich, ob der Schlußbuchstabe ein Sain oder ein Nun (wohl ein Schlußnun) ist, muß dahingestellt bleiben, beider Herren Erkärungen aber sind keiner Widerlegung werth. Eine eigne Vermuthung mag ich nicht hinzufügen. Ob die dritte Seite eine

Thiergestalt darstellen und ob das Gekritzel darin Buchstaben enthalten soll, wage ich nicht zu bestimmen. Vorläufig ist nur sehr ernstlich vor allen Behauptungen und daran sich anknüpfenden Resultaten zu warnen. Ich will zugeben, was Hr. F. in seinem Briefe noch hinzufügt: „Da die Annahme, daß Fälschungen hier im Spiele sind, wohl kaum zulässig ist, so ist es aus wissenschaftlichen Gründen der Mühe werth, daß Forscher sich mit der Erklärung dieser Steine befassen." Weiter zu gehn ist blos ein Spiel der Phantasie. Warten wir erst die andern wichtigeren Steine ab. G.]

[NS. vom 15. Jan. — Durch die Güte des Hrn. Felsenthal ist mir nun ferner ein kleines Schriftchen zugekommen: A representation of the two stones with the characters inscrited upon them, that were found by D. Wyrick, during the summer of 1860. Near Newark, Ohio, ein Bogen Octav, ohne weitere Angabe der Zeit, des Ortes und des Verfassers. Hier sind eben die zwei andern Steine abgebildet mit ihren Inschriften, welche oben vermißt worden, und wir erkennen, daß die davon gegebene Beschreibung Bd. IV S. 286 f. vollkommen genau und genügend ist. Zu bemerken ist, daß während das Titelblatt von der Auffindung der beiden Steine während des Sommers 1860 spricht, auf S. 8 vom zweiten Steine gesagt wird, er sei in den ersten Tagen des November 1861 aufgefunden worden. S. 4—7 enthält die Abbildung der vier Seiten des einen Steines (des dritten) mit den Inschriften genau wie a. a. O., nur daß dort der Druckfehler תורץ für תורת berichtigt werden muß, jedoch sind beide Thav eigentlich He, sonst sind alle Buchstaben sehr gut, tragen auch durchaus kein alterthümliches Gepräge an sich. Von dem vierten Steine bietet uns S. 10 die eine Seite, auf welcher die sehr steife Figur eines Mannes mit der Aufschrift משה; rings um die Figur liest man auf der einen Seite: ושרו וחמרו וכל אשר לרעך, auf der andern: אשר הדצאתיך מארץ מצרם. Die zweite Seite auf S. 11 enthält zwei Zeilen an den beiden Rändern, zwei kleinere unten, drei in der Mitte. An dem einen Rande steht: אנכי יהוה אלהיך לא (der Strich könnte auch Jod oder Waw sein, ist aber wohl blos irrig gesetzt), unten auf der einen Zeile, die auf dem andern Rande fortfährt, beginnt das Wort תשתחוה, es wird beendet und der Satz fortgeführt am andern Rande mit יהם נא דעבדם. Die erste Zeile in dem Mittelraume lautet: לא תשא את שם יהוה und schlängelt sich zur dritten Zeile herum, welche in umgekehrter

Richtung dann fortfährt אלהיך לשוא Y כי דא תי (das Zeichen vor כי ist wohl auch ein verunglückter Buchstabe), die mittlere Zeile, die wieder die Richtung der andern Zeilen einhält, enthält: ום השבת לדשו O (wo der Kreis zum Schluße wohl blos die Zeile ausfüllen soll), und ganz unten nach der Zeile, welche das Wort תשתחוה beginnt, befindet sich noch מבית עבדים. S. 12 enthält nun die Inschriften der zwei andern Seiten, deren jede vier Zeilen einschließt. Die unterste der einen (a) lautet: יפיה לך פדי לא תעשה לל פסל אלמה אחרים על, die der andern (b) auf der Zeile darüber (in b), aber in umgekehrter Richtung, steht: ששת ית ועשית כל כלאכת, auf der darüber in a, gleichfalls umgekehrt: ת לא תנאף b ך כבד אבב ואת אנך לא תר, dann auf תיה ברעך עד שקר לא תח a, dann auf b: דא תגנב לא שת ועך ועבדו ואמתו ושו a בך בייעך לד תחמת א, und endlich auf Man sieht, es ist die ungeschickte Arbeit eines unkundigen Steinhauers, und die Fremdartigkeit mancher Buchstaben (das Ajin ist blos ein schiefliegendes Viereck ohne Kreis darüber) ist ebenso seine Schuld wie die vielen Fehler und Verwechslungen. Sonst aber sind die Buchstaben nicht alterthümlich. Mit einem Werke des hohen Alterthums, mit einem solchen, das für den Dekalog von historisch-kritischem Werthe wäre, haben wir es hier nicht zu thun. Wann dieses Werk einer religiösen Kunstspielerei angefertigt worden und zu welchem Zwecke, darüber ein Urtheil abzugeben fehlt es mir an jedem Anhaltspunkte. G.]

Aus einem Schreiben des Hrn. Dr. Derenburg, 23. Jan. Paris.

In Mischnah Parah 7, 6 wird bei einer Entscheidung über das mit der Asche der rothen Kuh zu mischende Sühnewasser mitgetheilt, es sei Einer, der in einer solchen Lage gewesen, drei Festzeiten deßhalb nach Jamnia gegangen, zur dritten hätten sie es als gestattet erklärt, jedoch nur als eine Ausnahmsentscheidung, während es der Regel nach nicht zu gestatten sei (זה הלך ליבנה שלשה מועדות ובמועד שלישי הכשירו לו הוראת שעה). Die Thoßeftha c. 6 (vgl. Simson z. St.) sagt, Leute aus Kleinasien seien es gewesen, die dorthin gegangen (הלכה זו עלו עליה בני אסייא שלשה רגלים ליבנה ברגל השלישי הכשירו להן הוראת שעה. Deßgleichen kommt bei dem Reinigungsbade in Thoßeftha Mik-

waoth c. 4 (vgl. Simson daf. 4, 5) vor: הלכה זו הלכו עליה בני אסריא שלש רגלים ליבנה לרגל השלישי הכשירוה להן. Ist daraus zu schließen, daß die Bestimmung, welche Jamnia erhalten, Jerusalem zu ersetzen, selbst eine Art Wallfahrt dorthin während der drei großen Feste erzeugt hat? Freilich mit anderer Absicht; ich vermuthe, daß fernliegende Gemeinden schon zu Jerusalem die Wallfahrt dazu benutzt hatten, um unentschiedene casuistische Fragen dort sich lösen zu lassen. Das scheint nach der Zerstörung des Tempels Sitte geblieben zu sein. Damit hängt wohl das חייב אדם לקבל פני רבו ברגל zusammen, was wieder in so vielen Geschichten des Thalmud durchschimmert. — Dann aber: wurde die Reinigung durch das mit der Asche der rothen Kuh gemischte Sühnewasser noch nach der Zerstörung des Tempels gebraucht, und in so fernen Gegenden? [Daß Jamnia eine Zeit lang der geistige Mittelpunkt war, fast die Bedeutung Jerusalems als Sitz der höchsten geistlichen Behörde annahm, dorthin die Anfragen gelangten und von dort aus die Entscheidungen ergingen, ist unbestreitbare Thatsache. Anders aber verhält es sich mit den Wallfahrten; diese wurden gewiß niemals dorthin unternommen. Wenn nun bei den zwei in Mischnah und Toßeftha vorkommenden Anfragen hervorgehoben wird, daß man zu den Festzeiten zur Stellung derselben dorthin gegangen, so beruht dies in einem andern Umstande. Es handelt sich hier von den Mitteln, sich von Unreinheiten nach bestimmten Vorschriften zu reinigen, und gerade für die Festzeiten war es dem Israeliten nach der Halachah eingeschärft, sich rein zu erhalten oder wieder zu reinigen, während er das ganze Jahr über unrein sein konnte und sich nur dann vor der Berührung heiliger Gegenstände hüten mußte, an Festtagen, wo eben Alle nach Jerusalem und dem Tempel zogen, mußten sie sich der Reinheit befleißigen (Sifra zu 3 Mos. 11, 8, vgl. Abraham ben David z. St. und Nachmanides im Pentateuch-Commentare, Maimonides in Mischneh Thorah, טומאת אוכלין XVI, 10). Natürlich erhielt sich diese Bestimmung auch noch eine Zeit lang nach der Zerstörung fort, wie denn auch die Samaritaner mit aller Strenge daran festhalten. Selbst später, als die Gesetze über Reinheit immer mehr außer Brauch kamen, hielt man doch an dieser Sitte noch fest und stellte die Regel auf: חייב אדם לטהר את עצמו ברגל (Rosch ha-Schanah 16 b). Die Anfragen demnach über Reinigung galten vorzugsweise für das Fest, und um diese Zeit wurden

sie daher an die höchste geistliche Behörde gerichtet; man ging nach dem Orte, wo diese ihren Sitz hatte, nicht, um einer anderweit obliegenden Pflicht der Wallfahrt zu genügen, sondern um sich einen mündlichen Bescheid für eine Angelegenheit zu holen, die gerade in diesen Tagen ihre Wichtigkeit erlangte. Es ist auch nicht im Geringsten auffallend, daß eine Zeitlang die Entsühnung mit dem Aschenwasser der rothen Kuh in Brauch war, das man sich auch in fernen Gegenden von dem Mittelpunkte des gesetzlichen Lebens zu verschaffen beflissen war. G.]

Aus einem Schreiben des Hrn. H. M. Pineles, Galacz 18. Dec.

Hr. Joseph Halevy, der in Folge Auftrags der Alliance Israélite universelle sich nach Abyssinien zu unsern Glaubensgenossen begiebt, hat mir auf seiner Durchreise einige bibel-kritische Conjecturen mitgetheilt, die mich nicht überraschten; aber nicht wenig erstaunte ich, als er mir seine Meinung über Josua 24, 26 mittheilte. Er behauptet nämlich, daß gemäß den dortigen Worten: „Josua schrieb diese Worte in das Buch der Thorah Gottes," von demselben wirklich der Abschnitt נצבים, und zwar Deuteron. 29, 9 bis 20, 10 herrühre. Dies geht aus einer einfachen Vergleichung folgender Stellen hervor:

Deut. 29, 9: אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם	Jos. 24, 1: ויאסף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה ויקרא לזקני ישראל ולראשיו ולשפטיו ולשטריו ויתיצבו לפני האלהים
daſ. 10: מחטב עציך עד שאב מימיך	daſ. 9: ויהי חטבי עצים ושאבי מים לכל העדה
daſ. 11. 12. 15: לעברך בברית ... אנכי כרת את הברית הזאת ... ואת אשר עברנו בקרב הגוים אשר עברתם	daſ. 17. 25: ובכל העמים אשר עברנו בקרבם ... ויכרת יהושע ברית

Demgemäß fallen alle jene Indicien, nach welchen das Deuteronomium späteren Ursprungs sein soll, sowohl was christliche Kritiker über die angeblichen Verschiedenheiten in der Gesetzgebung zwischen dem Deuteron. und den früheren pentateuchischen Büchern hervorheben, wie z. B. die scheinbar abweichenden Vorschriften über den Fruchtzehent und über die Behandlung der thierischen Erst-

geburt u. dgl., als auch was Sie ehedem (Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theol. Bd. IV S. 18 ff) über den eigenthümlichen Sprachgebrauch des Deuteron., namentlich in Betreff der Wendungen mit תוכל (יוכל) לא bemerkt haben. Sollte man angeblichen Widersprüchen Gehör geben, so müßte man weit eher den früheren pentateuchischen Büchern die Aechtheit absprechen als dem Deuteronomium. [Die Parallelisirung gerade jenes Capitels im Buche Josua, von dem dort ausgesagt wird, Josua habe es in das Buch der Thorah Gottes geschrieben, mit einem Abschnitte in Deuteronomium hat immerhin etwas Ansprechendes. Freilich beschränkt sich die Parallele doch nur auf einige sehr kurze Sätze, die, wenn sie auch charakteristisch genug sein sollten, doch die ganze Verschiedenheit der Situation in beiden Stücken nicht aufheben. Im Deuteron. spricht offenbar Moses, er schließt im Namen Gottes mit ihnen den Bund, daß sie ihm ein Volk, er ihnen ein Gott sein werde nach der Verheißung an die Väter (V. 12), d. h. daß sie in das Land, das sie noch nicht errungen, siegreich eindringen sollen, wie denn später (V. 24) der Bund als geschlossen bezeichnet wird zur Zeit, da Gott sie herausgeführt aus dem Lande Aegypten. In Josua hingegen spricht eben dieser, er selbst, nicht Gott, schließt einen Bund, um sie zur Aufrechthaltung ihrer Obliegenheiten neu zu verpflichten. Er spricht zu denen, die das Land bereits vollständig in Besitz haben (V. 11 und 18). Hier sind zwei ähnliche, aber doch durchaus von einander unabhängige Ereignisse berichtet. Was sich der Berichterstatter unter dem Zusatze gedacht, Josua habe dies in die Thorah eingeschrieben, bleibe vorläufig dahingestellt; jedenfalls ist die angezogene Stelle aus dem Deuteron. nicht das Document, welches er über seine Ermahnung vor seinem Ende niedergelegt hat. — Seltsam aber sind die Consequenzen, welche aus dieser Annahme gezogen werden sollen. Der Schluß scheint so zu lauten: Josua hat eine Stelle dem Deuteron. angefügt, folglich muß es ihm vorgelegen haben, folglich dem Moses angehören. Bei diesem Schlusse ist jedoch nur eine Kleinigkeit übersehen, nämlich die Frage über die Authentie des Buches Josua: wenn das Buch Josua etwas über Josua berichtet, so ist dies, wird vorausgesetzt, eine unantastbare Thatsache. Allein weit stärker als über das Deuteron. spricht sich bekanntlich die Kritik über Josua aus. Die geläufigste Ansicht ist die, daß Deuteron. und Josua zusammen ein Buch bilden und beide gleich späten Ursprungs sind; meine kritische Ueberzeugung,

daß das Buch Josua einer spätern Zeit angehört als das Deuteron., habe ich schon mehrfach in dieser Zeitschrift angedeutet, und werde ich zu gelegener Zeit die nähere Begründung bringen. Jedenfalls ist ein Beweis aus einem Berichte des Buches Josua für das was Moses betrifft, der Kritik gegenüber durchaus unzutreffend. Das steht fest — und dazu bedurfte es nicht erst der oben gegebenen Parallelisirung und der Hypothese von dem durch Josua angefertigten Anhange zum Deuteron. — das steht fest: das Buch Josua setzt den ganzen Pentateuch, einschließlich des Deuteron., wenigstens alle seine wesentlichen Bestandtheile voraus. Das beweist, daß zur Zeit als das Buch Josua abgefaßt wurde, der Pentateuch — etwa mit Ausnahme einer noch spätern Schlußredaction — bereits vollendet war; aber wann wurde das Buch Josua abgefaßt? G.]

Aus einem Schreiben des Hrn. Religionslehrer E. Feith, Tarnow, 11. December.

Dieser Tage machte mich ein Freund in Ungarn brieflich auf die Stelle in Raschi's Commentar zu dem Vers ואחריתה כיום מר (Amos 8, 10.) Sebachim 100 b, aufmerksam. Die Stelle ist in der That unverständlich, was schon Tosafoth und der Glossator bemerken. — Ich glaube, daß Raschi (oder irgend einem Glossator von dessen Commentar) der ähnliche Vers ואחריתה מרה כלענה (Prov. 5, 4.) vorgeschwebt haben mochte, daher diese Confusion und die Heranziehung des hierher sonst nicht passenden Wortes זונה.

Aus einem Briefe des Hrn. R. Rabb. Dr. Adler. New-York 26. Dec.

Ihre Conjectur über „Samuel den Kleinen" (B. Chan. Beilage zu No. 25 d. Z.) haben Sie mit der Bemerkung eingeleitet, Sie gäben dieselbe bloß für das, was sie werth sei.[1]) Ich mußte dabei unwillkürlich denken an das עלובה היעסה שהנחתום מעיד עליה. Die Annahme, daß Sam. sich geweigert haben soll, den Spruch gegen die Ketzer zu sprechen, erscheint kaum durch Etwas unterstützt [? G].

1) Meine Worte das. S. 71 lauten: „so darf denn eine Vermuthung sich hervorwagen, die nicht mehr gelten will, als wofür sie sich giebt." G.

Sein Wahlspruch: בנפול אויבך וגו beweist nur, daß er demuthsvoll war und gegen persönliche Feinde keinen Groll hegte, schließt aber diejenigen nicht ein, die als Gottesfeinde galten. Daß jerus. Gemara und Thoßeftha den ersten Theil der Baraitha nicht kennen, wonach Sam. selbst Verfasser des Spruchs wider die Ketzer gewesen, würde nur dann von Beweiskraft gegen dessen Aechtheit sein, wenn sie den 2. Theil der Baraitha, daß Sam. irgend einmal beim Vorbeten an diesem Spruche stockte, dennoch brächten, was aber in Wirklichkeit nicht der Fall ist. Gesetzt aber auch, das Faktum wäre begründet, so dürfte es dennoch schwer einleuchten, daß der Tal., der diesen Mann Sam. einerseits so überaus glorificirt, andrerseits wieder ihn mit einem beschimpfenden Beinamen stigmatisirt haben sollte. Hat doch die Mischnah selbst Elischa ben Abujah ohne verkleinernden Beinamen angeführt! Bei einiger Umschau findet sich indeß, daß das Beiwort קטן bei unsrem Sam. nicht eine vereinzelte Erscheinung ist. Dasselbe findet sich in der Thoßeftha (Ende Rosch ha-Schanah) bei einem חוני, der in Gegenwart der Schulen Schamai's und Hillel's als Vorbeter fungirte und der wohl kein Anderer, als der bekannte חוני המעגל ist, [1]) und in der Mischnah (Sotah Ende) wird ein ר' יוסי קטנותא genannt, mit dessen Tode die חסידים aufgehört hätten. Aus dieser Mischnah sowohl, als dem חוני הקטן der Thoßeftha erscheint es fast als gewiß, daß קטן ein Eigenschaftswort sei, das den חסידים beigelegt wurde. Warum aber? Ich schlug den Aruch nach und fand s. v., daß das jerus. Thargum זנב mit קוטנא wiedergiebt. Ich wäre deßhalb geneigt, das Wort bei Sam. und Choni קָטָן zu lesen, das wäre: der Mann mit der Schürze, der bekannten Ordenstracht der Essäer; es würde dieses Beiwort nur die syrische Benennung sein anstatt des hebr. בעל כנפים, womit der Essäer Elischa bezeichnet wird, und was dasselbe bedeutet. [2]) Allein das קטנותא in Sotah scheint sich dieser Bedeutung nicht recht fügen zu wollen.

---

1) Das kann er unmöglich gewesen sein. Der fromme Wundermann Onias lebte, nach der Mischnah, in den Zeiten des Simon ben Schetach und ward, nach Josephus, vom Volke beim Kampfe der beiden Brüder Hyrkan und Aristobul gesteinigt. Er hat also nicht unter den Herodäern als Vorbeter fungirt. Diesem mag etwa als einem Nachkommen des berühmten Onias der Name הקטן, der jüngere, beigelegt worden sein, wie auch sonst רבא und זעירא in dieser Bedeutung den Eigennamen angefügt werden. G.

2) Vgl. jedoch Urschrift S. 174 f. G.

Ich glaube daher, daß das Wort nach der herkömmlichen Weise קָטָן beizubehalten sei, daß es aber an den angeführten Stellen als Beiname von Essäern die Bedeutung habe: Jünger. Dadurch erhält der Beiname des R. Jose in Sotah, wie auch die Erklärung der Mischnah dazu den rechten Sinn; er hieß קטנותא, d. h. die Jüngerschaft. Warum? fragt die Mischnah und antwortet: שהי' רטנותא של חסידים, oder nach der Lesart der jerusal. Misch. שהי' תמציתן של צדיקים ושל חסידים. Beide Erklärungen sagen dasselbe: Er hieß „die Jüngerschaft", denn er war die Jüngerschaft, war die Essenz, die Kraft und das verkörperte Wesen der Essäer, mit ihm hat der Orden Halt und Bestand verloren.

Es hat in Anbetracht der festen Reorganisation des Ordens sicherlich nichts Auffallendes, daß jedes Mitglied desselben den Beinamen „Jünger" führte. Bei den Pharisäern, die einen weniger geschlossnen Verband in sich bildeten, war der Beiname חבר, Genosse, für jeden derselben wohl ein geeigneter. Die Essäer hingegen mit ihren strengren Ordensregeln, Abstufungen und häufigen Versammlungen bedurften eines Vorsitzenden, eines leitenden Oberhauptes, und es ist nichts natürlicher, als daß dieses Oberhaupt den Titel גדול „Großmeister" führte und im Gegensatze zu demselben dann alle andren Mitglieder den Beinamen קטן „Jünger" hatten. Vielleicht auch war קטן „der Jünger" ein Ehrentitel, der nicht jedem Essäer, sondern nur den Ausgezeichnetsten unter ihnen vom Meister beigelegt wurde, da wir ihn in der That nur bei den hervorragendsten, vom Strahlenglanze der verherrlichenden Sage umgebnen Essäern finden.

Hiernach, glaube ich, gewinnen wir auch Licht über den Beinamen הגדול, dessen sich Elieser ben Hyrkan erfreut. Ich nehme den Mann nicht blos für einen Essäer, sondern auch für den Großmeister des Ordens. Daß er zu den gefeiertesten חסידים zählte, geht klar aus der im Jerusal. Thal. Ende Sotah mitgetheilten Legende hervor, daß ein Bath Kol den in Jabneh versammelten Gelehrten verkündet habe: „zwei unter euch sind des heiligen Geistes würdig und Einer davon ist Samuel ha-katan," da hätten die Andern (bezüglich des ungenannten Zweiten) ihre Augen auf Elieser ben Hyrkan gerichtet. Seine Wunderthaten bei dem großen halachischen Streite, der ihm den Bann zugezogen (B. Mez. 59) wie auch das in Chagiga 3 b von ihm Erzählte, verrathen nicht minder den Essäer. Auch sein Testament an seine Schüler (Ber. 28) klingt

essäisch. מנער בניכם מן ההגיון warnt gegen griech. Philosophie, gegen welche aber mit all ihren Folgen und Auswüchsen eine Vormauer zu bilden, die erste Veranlassung und der ursprüngliche Zweck für Gründung des Essäer-Vereins gewesen zu sein scheint. (Siehe Jost: Allg. Gesch. des isr. Volkes B. I S. 523). Seine andere Mahnung: Wenn ihr betet, wisset vor wem ihr steht, ebenso wie sein Ausspruch in der Mischnah daselbst היושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים ist ganz aus dem Geiste der Essäer heraus, wie die Mischnah (Ber. 5, 1) von den חסידים berichtet. Bei der großen Frömmigkeit und hohen socialen Stellung (Schwager des Nasi) dieses R. Elieser, besonders aber in Rücksicht auf seine hervorragende halachische Bedeutung, worin er sicherlich alle andern Mitglieder des Essäervereins weit hinter sich zurückließ, kann es nicht wundern, daß der Orden ihn zum Großmeister gemacht. — Frankel in דרכי המשנה S. 76 hat darauf aufmerksam gemacht, daß unser Elieser mit dem Beinamen הגדול vorzugsweise in haggadischen Stellen vorkommt. Vielleicht läßt sich daraus schließen, daß er die betreffenden Aussprüche als Ordensmeister in den Essäerversammlungen gethan und daß also, wenigstens zu jener Zeit, in dergleichen Versammlungen haggadische Vorträge gehalten zu werden pflegten? Manches Kabbalistische in den ältern thalmudischen Haggadoth dürfte auf diesen Ursprung zurückzuführen sein.

[Das Voranstehende bedarf in mehrfacher Beziehung einer Nachschrift von meiner Seite. Dieselbe wäre überflüssig, wenn die Bemerkungen des Hrn. Dr. Adler dem Ben-Chanania übergeben worden wären, wo auch meine Vermuthung gestanden. Allein es war das ausdrückliche Verlangen des Schreibers, daß seine Bemerkungen ein Artikelchen meiner Zeitschrift bilden sollten. Nun aber knüpft die Erörterung an eine Arbeit an, die man sich anderswo suchen muß, die wird so kurzer Hand abgefertigt, ohne daß der Leser erfährt, was sie enthält; das macht meine Lage schwierig. Meine ganze Vermuthung erhob nicht den Anspruch, alsbald als sichere Thatsache einregistrirt zu werden. Wie ich sie mit den vorsichtigen Worten eingeleitet, die ich oben S. 200 in der Anm. [1]) wiedergegeben habe, so beschließe ich sie (B. Ch. a. a. O. S. 72 f) mit ähnlicher Vorsicht: „Wer will in die dunkeln Verschlingungen solcher Lebensereignisse eindringen? Und dennoch drängt es dazu, in die Gesinnungskämpfe vergangener Jahrhunderte tiefer hineinzublicken, als die berichteten nackten Thatsachen darbieten; an ihrer

Hand das innere Leben zu erkennen, ja es nur zu ahnen,[1]) bleibt doch immer der wahre Ertrag der Geschichtsforschung." Hr. Dr. A. sieht in dieser Bedächtigkeit ein Armuthszeugniß, das der Verfasser selbst seiner Arbeit ausstellt, während ich gerade in vorschnellen Behauptungen ein solches finde.

Auf eine nochmalige Begründung meiner Ansicht über „Samuel den Kleinen" hier einzugehen, finde ich mich um so weniger veranlaßt, als im Grunde Hr. Dr. A. gegen dieselbe weiter nichts als subjective Zweifel vorbringt und ich lediglich auf den Aufsatz in B. Ch. verweisen kann. Daß ein Schatten über Samuel im Thalmud hinzieht, ist unbestreitbar, und es steht dies mit der hohen Verehrung, die ihm sonst erwiesen wird, ebensowenig bei ihm in Widerspruch, wie etwa bei Elieser ben Hyrkan und bei Akabiah ben Mahalalel. Kräftige Charaktere von entschiedener Consequenz, die sich nicht ganz in die herrschende Richtung fügen wollen, erzwingen Hochachtung, wenn man auch ihr Verfahren nicht vollkommen billigt. — Ebenso wenig mag ich mich auf die Zerlegung des mächtigen Baues einlassen, den Hr. Dr. A. mit unendlicher Raschheit auf Haarfädchen, und nicht einmal auf solchen, errichtet hat. Man kann von vorn herein sicher sein, daß wo Erklärungen thalmudischer Stellen durch Beziehungen auf Essäismus gegeben werden, man es mit selbstgemachten Conjecturen ohne alle Grundlage zu thun hat; der Thalmud gedenkt nun einmal nicht der Essäer, diese waren höchstens darin verschieden, daß sie mehr asketisch waren, wir erfahren über sie nur durch den unzuverlässigen Josephus. Von dieser Grundlage ausgehen, heißt in die Luft hinein bauen. Und welche Baustücke werden nun herangebracht! Ein Choni, der unrichtig mit einem andern, der ihm mindestens zwei Geschlechter vorangegangen, verwechselt wird, die Bedeutung für קטן bald Schürzenträger — weil das jerusal. Thargum einmal „Schwanz" mit קרטנא wiedergiebt! — bald Jünger, der auch wieder der ausgezeichnete Jünger wird. Dann wird gar Elieser ben Hyrkan zum „Großmeister" der Essäerloge, weil er in der späten verherrlichungssüchtigen Hagadah הגדול genannt wird. Rasch wird der Zweck des Essäerbundes in der Abwehr griechischer Philosopheme gesucht und damit der Spruch Elieser's vor seinem Verscheiden (Berachoth 28b): haltet eure Söhne zurück von ההגיון, in Verbindung gesetzt, also

1) So muß es dort heißen statt des sinnlosen: ehren.

הגיון wohl mit „Logik" erklärt. Bekanntlich aber ist das Wort in diesem Sinne erst von den Juden unter den Arabern angewendet worden, und war Hai Gaon der erste, der diese Bedeutung auf den in Rede stehenden Satz Elieser's übertrug. Alle Alten erklären vielmehr das Wort mit: Bibellesen, d. h. die eifrige Beschäftigung mit deren Wortsinn (vgl. Zemach Gaon in dem Londoner Juchaßin S. 124 [vgl. Ozar nechmad III. S. 116], Aruch s. v. הג, Raschi z. St.). Elieser, der an der tradirten alten Halachah festhielt, warnte wohl vor den künstlichen Versdeutungen, die zur Unterstützung der neuen Halachah aufgesucht wurden. Auch im Gebete verlangte er die alte Freiheit, die in der Wahl der Formeln unbeschränkt war, und billigte er nicht die neue Feststellung unabänderlicher Gebetstücke. In allem dem ist nichts Essäisches, sondern Festhalten an dem alten Pharisäismus gegenüber der schärferen Ausprägung in der neuen Richtung.

Hr. Dr. A. wolle es mir daher nicht verargen, wenn ich bei aller Achtung, die ihm gebührt und die ich ihm mit Vergnügen erweise, in solchen ausschweifenden Combinationen eine gedeihliche Pflege der Wissenschaft nicht erblicken kann. G.]

Aus einem Schreiben des Herrn Rab. Wechsler, Oldenburg 30. Nov.

Es gibt eine Solidarität, einen festen Zusammenhang der geistigen Interessen — diese Behauptung bewahrheitet sich auf keinem Gebiete so sehr, als auf dem religiösen. Die Wissenschaft des Judenthums, seiner Quellen und Urkunden, namentlich der nachbiblischen, die Klärung der geschichtlichen Entwicklung in den so wichtigen und doch bis jetzt noch wenig gelichteten Jahrhunderten vor Christus und zur Zeit Christi — eine glückliche Combination bringt sie in Zusammenhang mit dem erwachten, selbst durch die Wirren der Gegenwart nicht zum Stillstand gebrachten Bedürfniß, die Geschichte der Entstehung und Entwicklung des Christenthums mehr als bis jetzt geschehen zu erklären. Der nicht wegzuleugnende Umstand, daß Christus Jude war, seine ersten Schüler und Anhänger Juden, daß auf jüdischem Boden die neue Lehre sich befruchtet hatte — das drängt hin zur Erforschung dieses Bodens, wenn auch häufig nicht zur unbefangenen, von Vorurtheilen ungetrübten, und trägt seine guten Früchte.

Auf diese Gedanken wurde ich neuerdings gebracht durch einen Blick in ein dickleibiges Buch: Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Der Verfasser, Katholik, Dr. J. Langen, Professor in Bonn, ist über jeden Verdacht des Mangels an katholischer Rechtgläubigkeit erhaben, ist nicht in Gefahr, sein Buch möchte in den Index prohibitorum librorum kommen. Und doch rathe ich den frommen Wächtern zu Bonn: caveant, ne quid respublica detrimenti capiat. Was ist die Tendenz des Buches? „So genau wie möglich den Hintergrund kennen zu lernen, von dem das Bild der Person und der Lehre Jesu sich abhebt; denn auf jeden Fall war Jesus, menschlich betrachtet — man mag sonst über seine Person denken wie man will — jüdischer Herkunft und wirkte unter den Juden seiner Zeit." In diesen wenigen Worten der Vorrede liegt eine viel größere Concession an die historische Kritik, als vielleicht der Verfasser geahnt. „Der Hintergrund ist das Judenthum und daher ist genaue Kenntniß desselben von der höchsten Bedeutung" — schreibt ein katholischer Theologe unbefangen diese Worte und findet daher viel Wahres in Deiner Behauptung, Strauß und Renan hätten das Judenthum jener Zeit nicht gekannt, welchen Beiden er dann auch Schenkel hinzufügt — „Gleiches kann man auch kühn von Schenkel sagen" —, so eröffnet er damit der Wissenschaft des Judenthums die Arena, so gibt er den Forschungen und Leistungen in dieser Wissenschaft eine immense Bedeutung. Freilich zunächst nicht den Deinigen; freilich mußt Du Dir's gefallen lassen, daß er sagt: Auch Geiger habe das damalige Judenthum nicht gründlich gekannt, daß er namentlich Deine Ansichten über Pharisäer und Sadducäer „Albernheiten" nennt und sie ignorirt. Von seinem beschränkten Standpunkte aus kann der Mann wahrhaftig nicht anders. Dieser Standpunkt, der der Kirche, soll nun einmal unantastbar sein, die Kritik muß aufhören, wo die Kirche zu reden beginnt, wo das alte Dogma die Grenze gezogen hat; er muß von „starren, entarteten" Pharisäern reden, denn diese Rolle der Starrheit und Entartung ist nun einmal den Pharisäern im neuen Testament zuerkannt; er kann nur das leise, aber darum um so wichtigere Zugeständniß machen, „daß anfangs wahrhafte Religiosität unter den Pharisäern gepflegt ward und auch in der Zeit der Entartung manches Mitglied dieser Sekte dieselbe sich bewahrte, ja daß Reste dieser Gesinnung der Sekte als solcher bis in die spätesten Zeiten verblieben." —

Der Hauptgedanke des Buches, das Zugeständniß der geschichtlichen Continuität auch in der religiösen Entwicklung der Menschenwelt — er hilft mir über alle die verkehrten Resultate desselben hinweg, und wenn auch dieser Hauptgedanke noch nicht zu seinem Rechte kömmt, noch nicht zu den richtigern Consequenzen führt, so schlägt er doch in einzelnen Parthien durch, besonders in solchen, welche noch nicht direkt mit der Entstehung der christlichen Lehre in Verbindung stehen, und es hat mich interessirt, wie er z. B. in seinen Beobachtungen über das Buch der Jubiläen die Flüssigkeit der Begriffe Tugend und Frömmigkeit constatirt, so wie es mich belustigt hat, daß er widerwillig fast nur Juden (sic!) Jellinek, Beer, Treuenfels, Frankel nennen mußte als diejenigen, welche sich mit dem Buche beschäftigten. Ja diese böse Continuität! Um sie herzustellen, muß das Judenthum die Brutstätte des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes sein, muß es das Dogma vom Gottessohne wenigstens implicite enthalten, und — das Verdienst muß man dem Dr. Langen lassen — er hat sich viele Mühe darum gegeben, seine Gelehrsamkeit ist sehr respektabel. Die Worte der Schrift, die hohen Gedanken der alten Gottesmänner, werden gereckt und gestreckt und gezerrt, damit sie der neuen Lehre eine Unterlage bieten. Ich meine, wir können uns dieses Recken und Zerren schon gefallen lassen, denn es stellt sich doch bald heraus, daß es nur eitle Mühe ist, und, den Grundgedanken der Continuität zugegeben, wird ihn die Wissenschaft schon in anderer Weise ausbeuten, die falschen Deutungen ausscheiden und ans Licht bringen, wie die jüdische Gotteslehre continuirlich ihren Weg gegangen ist, und, trotz Abwege und Verhüllungen, sich erhalten hat. Kurz, als eine Stimme aus der strenggläubigen katholisch-theologischen Welt halte ich das Buch des Dr. Langen für eine beachtenswerthe Erscheinung der Zeit.

Vom 13. Dec.

עַד מָתַי אַתֶּם פְּסִחִים עַל שְׁתֵּי הַסְּעִפִּים — Wie lange noch werden viele unserer jüdischen Theologen die zweideutige Rolle spielen, die Wissenschaft, die jüdisch-theologische Wissenschaft, anbauen und bereichern zu wollen, sogar mit dickleibigen Büchern, und doch die Resultate der Wissenschaft und der Kritik zu ignoriren, um den Schein der strengen Orthodoxie zu retten? Wie lange noch werden

ihnen Deine und andere tüchtige Leistungen eine Terra incognita sein? Diese bittere Frage kömmt mir unwillkürlich, indem ich das Buch des Rabbiners Dr. M. Duschak: „Geschichte und Darstellung des jüdischen Cultus" zu Gesichte bekomme und darinnen herumblättere. Der Mann, dachte ich, hat sich eine dankbare, unbefangene Aufgabe gewählt. Ja, es ist gewiß wahr, der jüdische Cultus hat seine geschichtliche, gar bedeutsame Entwicklung, ist das flüssigste Moment in unserm religiösen Leben, und diese Entwicklung aufzuzeigen, das allmälige Werden und Umwandeln desselben darzulegen, ist eine dankbare Arbeit und man kann auf diesem Felde der Kritik Concessionen machen, ohne das Wesen des Judenthums irgend anzutasten. Conditio sine qua non aber einer solchen Arbeit ist richtiger Geschichtssinn, unbefangene Prüfung der biblischen und nachbiblischen Quellen und Urkunden. Dieser Bedingung kommt jedoch, wie mir scheint, Duschak, bei all seiner Kenntniß des Talmuds und der Midraschim, durchaus nicht nach. Da liest man gleich auf der ersten Seite der Einleitung, der liederreiche David habe den Sitz der Bundeslade mit einem glanzvollen Cultus umgeben. Woher weiß Duschak diese und die gleichfolgenden Angaben, daß Salomo den Gottesdienst pracht- und glanzvoll angeordnet habe, daß selbst die Theilung des Reiches dem Cultus keinen Eintrag gethan? Aus — der Chronik, die er citirt. Nun weiß aber jeder A-B-C-Schüler der Bibelkritik, welch eine unsichere und aus viel späterer Zeit stammende Quelle die Chronik ist, wie ihre Angaben Zustände des Cultus anticipiren, welche erst zur Zeit des zweiten Tempels sich herausgebildet haben. Duschak läßt die Quelle ganz unbefangen gelten. — Ich wollte, obgleich abgeschreckt vom Ankaufen und Lesen des Buches durch solchen Eingang, welcher für eine gewisse Klasse von Personen ohne Zweifel eine captatio benevolentiae sein sollte, doch noch eine weitere Probe machen und blätterte weiter, namentlich im Capitel von den Festtagen. Ich dachte, wenn irgendwo, so müßte über die Geschichte des Cultus der Festtage und besonders des Neujahrs- und Versöhnungsfestes Erkleckliches zu sagen sein. Welchem Geschichtskundigen ist unbekannt, daß namentlich der Neujahrkultus erst in später Zeit das geworden ist, was er uns bedeutet? Und siehe, Duschak hat dafür keine leise Andeutung, oder versteckt sie wenigstens so, daß man sie kaum finden kann. „Wir kommen zu dem sehr wichtigen, bedeutungsvollen Neujahrsfeste, zu dem Feste, an welchem nach der

Meinung der Rabbinen (Aller? wo bleibt da der Streit des Rabbi Elieser und Rabbi Jehoschua in Rosch Haschana Babli?) Gott die Welt ins Dasein rief, daher (sic!) man seit uralter Zeit mit dem ersten Tage des siebenten Monats das Jahr begann und weswegen dieser Monat Jerach Haetanim genannt wird, das ist der Monat, wo die festen Stützen der Welt geschaffen wurden." Soll man lachen oder sich ärgern über solche Bornirtheit und wissenschaftliche Oberflächlichkeit? Was ist von einem Manne zu halten, welcher, in dieser Weise fortfahrend, sagt, „dieses Blasen — mit dem Schofar — solle auf den Anfang des Jahres und — — hauptsächlich aber, wie die heilige Schrift sagt, darauf aufmerksam machen, daß jedes israelitische Herz dem Schöpfer des Himmels und der Erde entgegenschlage." Duschak muß wohl eine andere heil. Schrift besitzen als wir, denn in der unsrigen ist von dem Allen Nichts zu sehen. — Dem entsprechend, nur noch mit einer Steigerung im süßfrömmelnden, unkritischen Tone, ist dann auch der Sermon über das Versöhnungsfest ein Gebräu aus Predigt, Geschichte und Mystik gemischt. Von der so lehrreichen, die innere Entwicklungsfähigkeit des Judenthums bezeugenden Geschichte dieses Festes und seines Cultus, von dem Zusammenhange dieser Entwicklung zu einer allgemeinen Form, was sie ursprünglich weniger war, mit der prophetischen Lehre von der innern Sittlichkeit, von der Nothwendigkeit der Selbstversöhnung und nicht blos durch Priester und Opfer — von dem Allen keine Spur; doch ja, der Streit, der bekannte, der Pharisäer und Sadducäer wegen des Räucherwerkes kömmt zur Sprache und daran wird ein Stück Mystik „die Rauchwolke soll daran erinnern, daß der Mensch von der Offenbarung Gottes durch einen Wolkenschleier getrennt ist u. s. w." — geknüpft, im Uebrigen die ganze spät thalmudische Darstellung, wie der Hohepriester von Abgeordneten des Beth-Din beschworen wurde, nicht abzuweichen von dem, was sie ihn lehren, nicht sadducäisch zu verfahren und welche Worte sie da sprachen — diese ganze, gewiß spät gefärbte Darstellung wird für bare Geschichtsmünze ausgegeben.

Ich denke, Du hast an diesen Beispielen übergenug; aber ich wünsche, Du möchtest Gelegenheit nehmen, ein solches Machwerk der Welt zu kennzeichnen, um eine wahrhaft wissenschaftliche Darstellung der Geschichte unseres Cultus anzubahnen.

[Von anderer Seite gehen uns folgende Bemerkungen zum Buche Duschak's zu. G.]

S. 68. „Die Karaiten gestatten (am Versöhnungstag) auch dem Geruchssinn keinen Genuß, wogegen Abn Esra 3 M. 16, 28 polemisirt." Beides ist nicht richtig, die K. beobachteten nicht einmal die „fünf Kasteiungen", wie sie überhaupt alle rabbinischen Zuthaten verwerfen und der V. will ihnen noch eine sechste Kasteiung aufbürden! Ebenso wenig ist eine Spur von Polemik bei J. E. hierüber zu finden.

Unglückliche Correkturen sind עיון תפלה in R. H. 16 (S. 238). צעירי הלוים statt צוערי הלוים (Erachin 13) „Knabenchor" [vgl. oben S. 70 ff. G.]

S. 198 übersetzt er ומביא גואל לבני בניהם in der ersten Benediction: „und daß er ihren Nachkommen den Erlöser — welcher damals Cyrus war — gebracht."

Zu S. 232. Die Rabbinen gebieten nicht deshalb den Arbeitern beim Gebet vom Baume zu steigen, weil der Betende einen niedern Raum einnehmen soll, wie der Verf. sagt, sondern weil die Andacht des Gebets, wegen der zu beachtenden Vorsicht nicht herabzufallen, gestört wird. Die Mischna unterscheidet deshalb das Lesen des Schemá von dem eigentlichen Gebete, weil jenes keine Andacht bedingt; ebenso unterscheidet die Gemara zwischen verzweigten und nicht verzweigten Bäumen, weil bei jenen der Arbeiter mehr geschützt ist.

239. Der von den Tosefoth Ber. 34 b erhobene Widerspruch R. Eleasars, der vom Beten befreit, wenn man es nicht mit voller Andacht thun könne (ebend. 30), mit der Baraitha, die in diesem Falle wenigstens das andächtige Beten Einer Benediction verlangt, will der V. damit aufheben, weil „dieser R. Eleasar durch 30 Tage nicht betete, wenn er mit dem Thora-Studium beschäftigt war" (R. H. 35). An der citirten Stelle wird dies aber von R. Jehuda, aber nirgend von R. Eleasar gesagt. Der Verf. kann daher auch nur von einer Contreverse hierüber zwischen R. Jochanan und R. Eleasar geträumt haben. [Man vergleiche übrigens die Anzeige in dem literarischen Centralblatt No. 7. G.]

Aus einem Schreiben des Hrn. K.

Sie haben Ihr Bedauern geäußert, daß unter den zahlreichen Schriften, die Sie im verflossenen Jahr in Ihrer Zeitschrift besprochen haben, sich keine von den Trägern der orthod. Richtung befände, was den Verdacht erregen könnte, daß Sie etwa aus Partheirücksichten, selbst auf dem neutralen Boden der Wissenschaft, Ihre Anerkennung den wissenschaftlichen Bestrebungen der gegnerischen Richtung versagen oder wenigstens sie ignoriren. Dieser Verdacht, v. F., wäre allerdings gerechtfertigt, wenn in der That der wissenschaftliche Boden von jener Richtung so gepflegt worden wäre, wie ihr unausgesetztes Streben mit aller Geisteskraft der cultuellen und religiösen Entwickelung entgegenzutreten. Da dies nun nicht der Fall ist, so müssen natürlich die kritischen Kämpfe nur in Freundesland geführt werden, wenn man nicht von den Verkehrstraßen längst zu Grabe geläutete polemische Objekte aufsuchen wollte. Besonders ist es die Orthodoxie in dem Lande der Denker, welche von dem geistigen Material der Neuzeit, aus Furcht vor religiösen Conflicten, durchaus keine Notiz nimmt. Die h. Schrift wird daher von ihr noch immer als ein einheitliches Ganze schöpferischen Ursprungs verstanden und gelehrt; der Wunderglaube behält sein supernaturalistisches Gepräge des Thatsächlichen, wie zur Zeit wo man noch keinen Anstand fand, wenn Schlangen reden und Esel sprechen und der Autorität- und Traditionsschwindel wird bis auf die jüngsten Epigonen der Halachisten ausgedehnt. Selbst der Fortschritt in der hebr. Sprachwissenschaft, der selbst der Orthodoxie nicht fremd bleiben konnte, ist ihr nur ein Rückschreiten auf Umwegen und sie nimmt daher auch, um die hebr. Sprache als die Ursprache der Menschheit darzustellen, bei den sprachlichen Worterklärungen keine Rücksicht auf die verwandten Dialekte, dagegen aber legt sie das meiste Gewicht auf Lautähnlichkeit, weshalb die fernliegendsten Stämme oft als die nächsten Verwandten herbeigezogen werden.

Von diesem Erbfehler der hamburger Schule hielt sich der geniale Malbim fern. Sie kennen denselben bereits durch seinen Commentar zu Sifra, in dem er 613 gram. und syntakt. Regeln aufstellte, welche der halachischen Exegese zu Grund liegen sollten. Dessen Commentar zur Bibel wird nun auch in Warschau gedruckt und die Bücher Josua und Richter liegen mir vor. Die Schwierig-

keiten des Textes sind in einer besondern Rubrik bezeichnet und der Commentar sucht sie kurz und bündig zu lösen, ganz gegen die Schreibweise polnischer Autoren. Ein besonderes Gewicht legt er in seiner Exegese auf die Erklärung der vorkommenden Synonymen und auf die verschiedenen Verbindungspartikeln der Zeitwörter. So erklärt er z. B. die S. עבור und תבואה; ע' sei die alte Frucht = עבר, ת' die neue Frucht = בוא, צפן = verstecken, טמן = zudecken. Josua 2, 4 stehe deshalb ותצפנו in der Einheit, weil Rahab in der ersten Ueberraschung der königlichen Sendboten die Kundschafter schnell ihren Augen entziehen wollte, jeden Einzelnen, so gut es ging, versteckte, kurz nach Entfernung der Boten vergrub sie beide zu ihrer größern Sicherheit unter den Flachsstengeln. קרא את unterscheidet er von ק' ל... (Richter 10, 5), jenes werde gebraucht bei einem noch unbenannten Ort, dieses bei einem noch hinzugefügten Namen, was aber doch nicht immer zutrifft, v. 1 Sam. 23, 29. Seine Exegese ist einfach und nüchtern, wo kein thalmudisches Hirngespinst zu verweben ist, so namentlich bei der geographischen Grenzbestimmung Palästinas; wo er aber eine thalmudische Handhabe findet, so greift er darnach, selbst wenn der natürliche Schriftsinn sie entbehrlich macht. In das einfache Zwiegespräch zwischen Jiftach und seiner Tochter (R. 11, 36) zwängt er daher auch eine Controverse ein, ob Jiftachs Gelübde nicht durch eine Hinterthüre (פתח חרטה) hinausgewiesen und aufgelöst werden könne. Wenn Simson, der jüdische Herkules, auf seinem Wege nach Thimnath einen Löwen zerriß, ohne daß seine Eltern, die doch mit ihm gingen (14, 5. 6) Kenntniß davon hatten, so habe dies seinen Grund, weil S. als Nasir dem geraden Weg, der durch einen Weinberg führte, auszuweichen suchte und sich daher bei dem Löwenkampf allein befand, daher das thalm. Sprichwort: Man sagt zum Nasir, mache lieber Umwege, nur nähere dich keinem Weinberge.

Die biblischen Wunder durch eine rationelle Beimischung zu neutralisiren oder wenigstens abzuschwächen, dies kann man von Malbim so wenig verlangen, als daß er aus Nacht Tag machen sollte; wenigstens durfte man aber verlangen, daß er der Schrift nicht neue Wunder aufbürde, wo das Natürliche ausreicht, was er sich bei Jael zu Schuld kommen ließ. Dieses kühne Weib soll nämlich nicht die Kraft besessen haben, den Zeltnagel durch die Schläfe bis in die Erde zu schlagen (R. 4, 21), sondern der

Nagel sei „durch übernatürliche Hilfe und durch seine Schwere von selbst bis in die Erde gedrungen". Er erklärt daher auch das allerdings schwierige עמלים (5, 26) auf Jaels schwache Hand. — Höchst naiv ist seine Erklärung von dem Stillstand der Sonne unter Josua (10, 13). So wie es keine so große Kraft erfordere — sagt Malbim — das vom Mühlbach getriebene Wellenrad durch Ableitung des Baches zum Stillstand zu bringen, wie wenn man bei ungehemmtem Wellenschlag das Getriebe mit der Hand zum Stillstehn zwänge, so wäre auch der plötzliche Stillstand des ganzen Planetensystems lange nicht so wunderbar gewesen, wie der Stillstand von Sonne und Mond bei ungestörtem Umkreis aller Planeten und Sterne in ihren Bahnen, wie dies in der That auf Josuas Zuruf stattgefunden habe. Wenn daher der Siegeskampf auch keinen ganzen Tag gedauert hatte, so mußten Sonne und Mond doch 24 Stunden ihren Umlauf einhalten, damit die Planeten am folgenden Tag wieder genau ihren Standpunkt an der Sonnenbahn einnehmen konnten und ihre Bahnlinien nicht verrückt würden. Der Stillstand der Sonne habe sich aber nur auf ihren täglichen Kreislauf beschränkt, der jährliche blieb davon unberührt; denn sonst hätte der Stillstand von einem Tage nicht genügt, das Planetensystem in seinem unverrückten Bahnkreise zu erhalten und der Stillstand hätte alsdann ein Jahr dauern müssen. Die Differenz, die sich durch die Fortbewegung der Sonne in ihrem jährlichen Umkreis an diesem Tag um 1^0 nach Westen ergab, wäre dadurch ausgeglichen worden, daß der Stillstand etwas länger als 24 St. währte, daher es auch hier כיום תמים heiße.

Sie haben wohl mit diesem Specimen genug und werden mir hoffentlich nicht zumuthen, Ihnen auch von dem geschmacklosen Most der orth. Tagespresse Proben zu liefern. —

Aus einem Schreiben des Hrn. Prof. Dr. Levy in Breslau.

Alabarchen und Amarkal.

In der Zeitschr. III, 276 findet sich eine Abhandlung von Hrn. Nehemias Brüll über die in der Ueberschrift genannten Wörter und deren Bedeutung. Der Herr Vf. stellt in scharfsinniger Weise das griechische Wort Ἀλαβάρχης mit dem biblischen אברך

(1 Mos. 41, 43) zusammen und identificirt beide nach dem Vorgange R. Jose b. Dormaskit. Ja das אמרכל soll nur durch Verwechselung der Lippenbuchstaben aus Ἀλαβάρχης entstanden sein und beiden אברך zu Grunde liegen. Die ausführliche Begründung lese man bei dem Vf. nach, das von uns in größter Kürze Angeführte ist jedoch das Hauptergebniß der Untersuchung.

Wir können indessen die Ansichten des Hrn. Brüll in keiner Weise theilen. Gegenüber dem Vorkommen der Würdenamen von Syriarchen, Galatarchen, Bithynarchen, Pontarchen, Asiarchen, Cappadocarchen, Lyciarchen, Phoenicarchen, Cypriarchen (2 Macc. 12, 2), ja sogar Thebarchen (in Aegypten, vgl. Böckh, Corp. J. Gr. p. 293, 1185) ist wohl kein Zweifel, daß Arabarches auch die richtige Lesart für Alabarches sei und demnach dieses Wort nur griechischen Ursprungs sein kann. Die besten Handschriften bei Cicero (ad. Att. II, 17, 3) und Juvenal (I, 130) nebst den Inschriften haben es zur Gewißheit erhoben, daß Ἀραβάρχης die richtige Lesart sei, aus welchem bei Josephus Ἀλαβάρχης geworden ist. Der Theil Aegyptens, wo der Würdename vorkommt, wurde schlichtweg als Arabien in ptolemäischer und römischer Zeit betrachtet, Arabiae nomos, daher auch das Scholion zu Juvenal a. a. O. Ἀραβάρχης erklärt: Arabiae princeps. Einstweilen mögen wir uns mit dieser allgemeinen Bezeichnung des Amtes eines Alabarchen begnügen; Ausführlicheres gehört nicht weiter hierher.

Daß in Folge der Lesart Arabarches auch die Identificirung mit אמרכל nicht gebilligt werden kann, liegt auf der Hand. Die Erklärung dieses Wortes ist allerdings nicht ohne Schwierigkeit. Sicher ist nur, daß die thalmudische Erklärung (Hor. 13, a): אמר כולה „der über Alles Gebietende," oder (j. Sabb. 10, a): שהיה מר על הכל „der Herr über Alles ist" das Richtige nicht trifft.

Auch Reland's Erklärung (in seiner Dissertatio de persicis Talmudicis, p. 278) „ita appellatur qui curam clavium habebat, cubicularius .... Videtur esse persicum امیر کلید *emir calid* praefectus clavis". Ultima litera tollitur, uti alias saepe fit, et prima a voce אמר nonnunquam ablata est, quae cum امیر idem sonat" ist schwerlich zu billigen. Theilweise mag R. dies selbst gefühlt haben, er hätte doch aus dem Bereiche des Thalmudischen eine ähnliche Abwerfung wie im Worte کلید belegen müssen. — Nimmt man unter den verschiedenen Bedeutungen des Wortes אמרכל die am häufigsten vorkommende, „Schatzmeister" (גזברין)

ſ. Buxt. lex. s. v., ſo dürfte wohl das Amt eines „Hamarakar", welches ein armeniſcher Schriftſteller Sepeos (im 7. Jhd., der eine Geſchichte der Kämpfe des Kaiſers Heraklius mit den Perſern geſchrieben) als das eines Schatzmeiſters bei den Perſern nennt, mit אמרכל bezeichnet ſein (ſ. journ. asiat. Fév. Mars 1866 p. 115). Mögen Andere, welche des Armeniſchen kundig ſind, die Sache genauer unterſuchen, wir begnügen uns auf dieſes Wort Hamarakar aufmerkſam gemacht zu haben. Herr Prud'homme a. a. O. des journ. asiat. gibt eine ganze Reihe von Aemtern und Würden der Perſer, die nur durch armeniſche Ueberſetzung uns bekannt ſind. Da die Miſchna ſchon אמרכל kennt, ſo muß das Wort mit der Würde ſchon im Semitiſchen Bürgerrecht erworben haben.

[Ich laſſe die Unterſuchung dahingeſtellt ſein und mache nur aufmerkſam, wie Männer von Geiſt durch raſche Combination auf die ſeltſamſten Gedanken kommen. Herr Abraham Krochmal z. B. will in ſeinem ירושלים הבנויה (Lemberg 1867) S. 35, daß מרכול gleich Marſchall ſei, ohne zu bedenken, daß dieſes Wort deutſchen Urſprungs iſt und zunächſt den Wärter der Pferde bedeutet! G.]

Aus einem Schreiben des Hrn. Dr. Wright. London, 31. Dec.

Erſt vor wenigen Tagen habe ich das letzte Heft Ihrer Zeitſchrift erhalten und darin geleſen was Herr Profeſſor Stern aus dem Schier'ſchen Buche anführt. Die gewünſchte nähere Auskunft ertheile ich hiermit nach Kräften.

Der Brief, oder vielmehr das Gutachten, ſcheint mir von keinem beſonderen Belange zu ſein; hat aber eine Geſchichte, und darum ein gewiſſes Intereſſe. Der Anfang — wenn ich anders richtig geleſen habe — lautet ſo: נדרשתי לאשר שאלני גלח אחד חשוב שמו מיסי' פרינציסקו' קורטיסו' אחוה דיי על ספק נסתפק לו אם מה שצותה התורה בתורת כהנים ערות אשת אחיך לא תגלה אם יסבול זה הציווי דווקא נתגרשה או מת בעלה בלי זרע של קיימא אבל אם ימות ובן אין לו יתחייב אחיו ביבום כאשר בא הציווי על זה אחרי כן במשנה תורה · וג'

Von der Unterſchrift lege ich eine Durchzeichnung bei [1]).

---

1) Sie lautet: הצעיר מחוי קידה מלא קומתו , מתחנן לכל רואה דבריו ידינהו לכף זכותו ,יעקב רפאל פריאנו .יום ל' יינארו ר"ץ פה מודינה.

Dieses Gutachten befindet sich in dem Bande Arundel 151 (fol. 190), unter einer Menge Documente, welche auf die Verstoßung der Catharina Beziehung haben. Vorangehen ein Paar Blätter (fol. 183, 184) mit der Aufschrift: „Excerpta ex literis dni Wigorniensis die VII Februarii Bononiae datis," woraus ich Folgendes entnehme: „Mittit judicium cujusdam hebrei, continens quod etiam cessante Deuteronomio non liceret accipere in uxorem relictam fratris defuncti sine liberis, obstante Levitico. Cujus judicii unum exemplar mittit ad Crocum, alterum servavit pro dno Stokles, quod si Crocus probaverit, conabitur Wignorniensis ut per alios, et peritiores si fieri possit, subscribatur."

Der „dominus Wigorniensis" ist Jerome (Hieronymus, Geronimo) de Ghinucci, Bischof von Worcester, A. D. 1523—1534. Den hatte der König nach Italien gesandt, wegen der Verstoßung der Katharina und der damit zusammenhängenden Angelegenheiten. Der von ihm in Frage stehende Brief ist aber erhalten (obwohl sehr beschädigt) in dem Bande Cotton. Vitellius, B. XIII, fol. 38. Er ist datirt „Bononiae, die VII Februarii (MDXXX), und die eigenen Worte des Bischofs lauten also: „Volui etiam per eum mittere judicium cujusdam Hebrei quod medi ..... amici mei obtinui quod licet ego non intelligam propterea quod he ..... scriptum est: scribit vero amicus meus quem super hoc rogaveram ..... judicium ipsum quod etiam cessante Deuteronomio non liceret accipere in ..... relictam fratris defuncti sine liberis obstante Levitico." Das Datum des Gutachtens muß man aber lesen: „Zu Modena, am 30. Januar 290" (A. D. 1530).

Wer mag nun der Anfragende sein, dessen Name hebräisch geschrieben wird מיסר׳ פרנציסקו׳ קרימיסו׳? und wer der Bescheid gebende Rabbiner?

In Betreff der ersten Frage lasse ich die „State Papers, published under the authority of Her Majesty's Commission" reden. Im siebenten Bande, p. 329, lesen wir in einem Briefe des Carne an den Benet, datirt 17. Dec. 1531, wie folgt: Mayster Gregory hath send to Bonony for Parisis, and to Padua for Corte and Sozino, and to Plesano for Burla. Thys be the famowst men in all Italy; thys men can not cum withowt great charges." Und in demselben Bande, p. 335, in der Note: „There is extant in the State Paper Office a memorandum, dated the 8th of January (1532), whitch states that the Imperial Orator, with John Aloys

as Advocate for Queen Catharina, appeared in the Consistory, and prayed the Pope to command the Auditor of the Ruotä to expedite justice, and that Carne the King's Excusator represented that he had used his utmost diligence to obtain the attendance of the most learned lawyers of Italy, but had failed from various causes, viz. at Perugia, because Vincent de Herculanis would not attend without the Pope's express licence: at Sienna, because Decius was decrepit: at Bologna, and Paduä, because Peter Paul Parisi of the former, and Francischinus da Curte and Marianus Sozino of the latter, were forbidden by the King's adversaries; and Carne therefore supplicated" etc.

Ich meine, daß der מיסר' פרנציסקו' קורטיסו' kein Anderer ist, als dieser Francischinus da Curte (Corte). Man schlage auch in Jöcher's Gelehrten-Lexicon den Artikel „Curtius (Franciscinus oder Franciscilinus) sonst Franciscus junior genannt," u. s. w. nach.

Der antwortende Rabbiner — diese Bemerkung verdanke ich meinem Freunde Zedner — scheint kein Anderer zu sein, als der יעקב רפאל פריאנו, den Ghirondi erwähnt in seinem תולדות גדולי ישראל, p. 181. Dort kommt ein Gutachten von ihm vor mit dem Datum שנת שא״ו (301, A. D. 1541).

Aus einem Briefe des Hrn. Rabb. Sänger in Mergentheim.

... Kennen Sie den 1865 erschienenen Commentar Köhler's zu Maleachi? Er ist mit Fleiß und Umsicht bearbeitet, manche irrige Ansicht, die bei christlichen Exegeten über gewisse Stellen unserer Weissagung im Schwange ist, wird von ihm, obgleich er selber auf streng kirchlichem Standpunkte steht, beseitigt, das Verständniß nicht weniger und mitunter erheblicher Stellen durch ihn gefördert.

Er unterwirft in einer voraufgehenden Einleitung zum eigentlichen Commentar die dunkeln Partien des Namens und Zeitalters M.'s einer wiederholten genauen Erörterung und faßt das bereits von Andern gewonnene Resultat dahin zusammen, daß M. seinen Namen, dessen appellativische Bedeutung = Bote Gottes adoptirt wird, als Personennamen trägt und vor dem zweiten Auftreten Nehemia's seine Prophetenaufgabe vollzog. Ein besonderes Cap. bespricht alsdann die Schrift M.'s im Allgemeinen. Der Einthei-

lung der Rede kann ich nur theilweise beipflichten, indem wohl der erste Theil, die Einleitung von 1, 2—5, nicht aber das Folgende richtig abgegrenzt sein dürfte. Ebensowenig kann bei tieferem Verständniß unseres Propheten ein Zweifel darüber obwalten, ob er seine Rede auch öffentlich gesprochen habe. Mit Recht weist auch Köhler, wie neuerdings insbesondere Öhler gethan, die Ansicht de Wette's ab, welcher über den Totalcharakter der Weissagungen M.'s die outrirte Behauptung aufstellt: Man fühle M. den matten, erstorbenen Geist an, der wohl versuchen, aber nicht vollenden könne und seines Stoffes nicht mächtig sei." — Ich hebe nur noch einzelne Stellen des Commentars hervor.

Im V. 11 des ersten Capitels macht M.'s Auffassung des Heidenthums den Exegeten viel zu schaffen. Ewald faßt den Sinn der Stelle so auf, daß der Prophet, da viele Israeliten immer unter den Heiden blieben und besonders auch dadurch die Bekehrung der Heiden damals mit Macht anfing, diese Priester mit Recht auf die wachsende Geltung der wahren Religion auch außer den engen Grenzen Jerusalems hinweisen konnte." Diese Ansicht theilt auch Umbreit. Aber mit Recht hält Hitzig entgegen, daß von der Ausbreitung der wahren Religion unter den Heiden zu jener Zeit nichts bekannt sei und daß M. meint, von den Heiden werde der Name des Ewigen hochgehalten. Ueberdieß sei bekannt, daß wenn Proselyten opfern wollten, sie ihre Opfer nach der mosaischen Vorschrift nach Jerusalem bringen mußten, während an unserer Stelle von Opfern und Räuchern die Rede ist, das allenthalben unter den Völkern vorkomme. Die Deutung Hitzig's ist die richtigere, daß M. im pers. Zeitalter, an der Westgränze des Reiches schreibend, mit בכל מקום allerdings zu viel sagend, die Ansicht bekennt, Ormuzd, Zeus und Andere seien nur verschiedene Namen des Einen höchsten Gottes." Mit dieser Auffassung begegnet Hitzig den meisten rationellen Exegeten des jüdischen Mittelalters. Sogar schon im Midrasch Tanchuma (P. Ekeb) wird diese Stelle mit der frappanten Anwendung citirt: שהאומות עושין מצות שלא נצטוו יותר מכם והם מגדילים שמי יותר מכם שנ' כי ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגוים. Joseph Kimchi gibt die einfache und deutliche Erklärung: אעפ"ש שהם מקטירים ומגישים לעבודה זרה דעתם לשמי. Diese Auffassung theilt auch Maimoni (M. N. I, 36; M. T. Lehre vom Götzendienst I, 5), Efodi (Maase Efod S. 159) der zu במחשבת מקריבים und Abrabanel, der ומנחה טהורה kurz bemerkt:

in den Worten: vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang zugleich den Ursprung der richtigen Anschauung der Heiden angedeutet findet, sowie Philippson. Köhler adoptirt nun gleichfalls S. 59 diese Erklärung, widerlegt Reinke's Ansicht, der in unserem Verse noch die Lehre vom Meßopfer erblickt, und befreit dadurch noch das Gebiet der wissenschaftlichen Exegese von einem Stücke christlichen Midrasch's.

Eine andere Stelle, die lange Zeit argem Mißverständniß unterworfen war, ist Cap. 2, 1—4, wo es sich um das richtige Verständniß der Wörter המצוה u. ברית handelt. Ew. übersetzt die Worte von V. 4: weil mein Bund ist mit Levi, in der Bedeutung, daß Gott um so mehr sein Gebot, enthalten in 2, 1—4, entbieten müsse, weil nach den alten Einrichtungen und Gesetzen (Exod. 32—34) ein engerer Bund mit den Priestern als mit den Laien bestehe, dessen Inhalt auch dies mit sich bringe, daß der eine Theil den andern immer streng an seine Pflichten erinnern oder mit der Aufhebung des Bundes drohen kann. Dieser Uebersetzung und Erklärung stimmt Reinke bei. E. Meier hingegen übersetzt: auf daß mein Bund mit Levi bestehe; Herzheimer: auf daß mein Bund mit Levi bleibe u. s. w., und gibt dazu die Erklärung: „Nach der Bestrafung werde erkannt werden, daß diese Warnung nur bestätigt hätte, im Falle der Besserung den Bund fortbestehen zu lassen." Richtig fassen Umbreit, Bunsen und nach ihnen Köhler das Wort המצוה auf, indem sie es mit „Beschluß" übersetzen. Diese Stelle lautet demnach bei Umbreit: damit ihr erkennet (bei Bunsen: erfahret), daß ich an euch diesen Beschluß entsandt habe, daß er mein Bund mit Levi sei u. s. w. Köhler erläutert diese Uebersetzung folgendermaßen: den Priestern wird sich aus dem Fluche, welchen sie an sich zu erfahren bekommen, die Erkenntniß aufdrängen, daß Gott den in V. 1 ꝛc. mitgetheilten Strafbeschluß zu dem Ende wider sie ausgehen ließ, damit dieser fortan sein Bund mit Levi sei, nach welchem er an Levi handeln werde, d. h. sie werden erkennen, daß wie Gott sein Verhalten gegen Levi bisher normirt sein ließ durch die Bestimmungen seines zur Zeit des Auszugs aus Aegypten mit ihm geschlossenen Bundes, so er dasselbe fortan nur noch durch die Bestimmungen seines nunmehr gefaßten Strafbeschlusses normirt sein lassen wolle, so daß dieser Strafbeschluß gleichsam an die Stelle jenes Bundes tritt. Durch diese Deutung

tritt dann erst der Gegensatz von V. 5—7 in voller Klarheit und Prägnanz hervor. Aehnlich hat schon Philippson den Sinn dieser Stellen angegeben.

Zu den schwierigsten Stellen im M. gehört ferner die von Cap. 3, 1: Siehe, ich sende meinen Boten u. s. w. Auch das Verständniß dieser Stelle, besonders der zweiten Hälfte des Verses ist Köhler gelungen, indem er in Uebereinstimmung mit Tholuck מלאך הברית richtig auf האדון bezieht und nach dem exegetischen Kanon, daß, wo das Wort מלאך im Verlaufe der Rede mit dem Namen Gottes wechselt, nichts anders mit diesem Worte als eine besondere Manifestation Gottes und hier als des Bundesgottes ausgesprochen ist. Was nun aber die erste Hälfte dieses Verses betrifft, worüber das Richtigere bei Philippson zu finden gewesen wäre, so verläßt hier Köhler seinerseits, indem er an der kirchlichen Anschauung des ganzen Verses festhält, den Boden der wissenschaftlichen Exegese, nimmt in מלאכי von V. 1, als correspondirend mit V. 23 Johannes den Täufer an und huldigt damit dem christlichen Midrasch, der an den Evangelisten, wie an den katholischen und protestantischen Exegeten von heute seine Träger hat. Wenn insbesondere Köhler S. 178 in einer Anmerkung von dem jüdischen Exegeten Alschech anführt, daß er zur Schlußstelle M.'s die Bemerkung mache: „Es ist bekannt, daß in dem Kommen des Messias enthalten ist das Kommen des Heiligen, gebenedeit sei er, in die Welt" und damit gleich Tholuck zu verstehen giebt, daß dieser fromme Lehrer der Synagoge der christlichen Anschauung am Nächsten komme, so ist dieses kein geringes Mißverständniß und liegt in den Worten Alschech's vielmehr der lauteste Protest gegen das Christenthum. Alschech sagt nichts Anderes, als was die Propheten insgesammt aussprechen, daß die glanzvolle Manifestation des Bundesgottes Israels, das Ideal des Judenthums mit der endlichen Ankunft des Messias sich verwirklichen werde. Unter מלאכי versteht er daher in consequenter Weise den Todesengel, der im Laufe der Jahrhunderte eine Generation der Menschen nach der andern der Vernichtung zuführt, bis daß durch „die Dialektik der Weltgeschichte" all die Hemmnisse beseitigt werden, welche der vollendeten Erscheinung des Himmelreichs auf Erden im Wege stehen עד יהיה דרך פנוי לפניו שלא יהיה בעולם שום חלאת עון כא שיהיה כל הנותר קדוש שאלכ אין העולם הזה מוכן לכך ואין דרך ליפנות העולם מחלאת אשמות אם לא ע המיתה והוא כי הלא אין בן דוד

בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף לבא בעולם וכו'. Diesen Gedanken drückt Lasaulx, der in Aehnlichkeit mit Alschech auf dem Boden einer von kabbalistischen Elementen durchtränkten Weltanschauung stand, in s. Versuch einer Philos. der Gesch. S. 165 mit den Worten aus: „denn die ganze Erde immerfort mit Blut getränkt, ist nur ein ungeheurer Altar, auf dem alles, was lebt, geopfert werden muß, ohne Unterlaß, bis zur Vollendung der Dinge, bis zum Tode des Todes."

Glücklicher ist Köhler wieder in der Deutung von anderen Stellen, wie z. B. von 2, 10 u. s. w., wo er den Zusammenhang richtiger als Ewald erfaßt, und von 3, 6, wo er dem Richtigen näher als Philippson kommt.

Ich habe Sie schon zu lange mit dem Urtheile über ein Buch aufgehalten, das Sie vielleicht wenig interessiren dürfte . . .

Aus einem Schreiben des Hrn. Professor Chwolson, Petersburg, 17. April.

Erlauben Sie mir einige Bemerkungen über Ihre Anzeige meiner „Krim'schen Grabschriften" in Ihrer Zeitschrift Bd. IV. S. 214 ff.!

Zu S. 244 Ende. Meine Bemerkung, daß die Schöpfungsäre der krim'schen Juden öfters um ein Jahr von der jetzt üblichen differirte, muß ich wohl aufrecht halten; denn wenn es auch nicht zweifelhaft sein kann, daß jene Juden zum Theil den Kalender nicht nach den bekannten rabbinischen Grundsätzen berechnet haben, so konnte doch immer der Anfang des Monats nicht einige Tage vor oder nach dem Erscheinen des Neumonds gefallen sein, die Differenz hätte daher höchstens zwei Tage sein dürfen, aber nicht mehr. — Auf der Inschrift No. XIV, Taf. V, 1 (S. 215 der Ztschr.) ist der Unterschied zwischen He und Cheth sehr scharf ausgedrückt; es muß daher unzweifelhaft כה und nicht כח gelesen werden. מְזָרְחִי ist schon deßhalb unwahrscheinlich, weil in den älteren Grabschriften solche Beinamen überhaupt nicht vorkommen [!], derselbe würde sich auch hier an sehr unpassender Stelle finden [was natürlich S. 116 zugegeben, aber auch vermuthungsweise erklärt ist. G.] Uebrigens ist die Spur eines Punktes über dem מ in der Tafel angedeutet.

Zu S. 217. Ich habe gesagt: „מדבר scheint von מדבר abgekürzt zu sein"; mit Sicherheit will ich dieses keineswegs behaupten. Ihre Bemerkung über תנובה ist sicher richtig, und ich habe sie als selbstverständlich vorausgesetzt.

Zu S. 218 Anm. Die sechs Inschriften aus Zehinwel sind ganz neu und stammen v. d. J. 1848—1860.

Zu S. 219 Z. 7ff. Die Zahl der auf der hiesigen Bibliothek sich findenden Papierabdrücke (100), sowie auch die Zeit, aus der sie stammen, habe ich in meiner Abhandlung S. 4 Anm. 1 angegeben.

Zu S. 219f. Ihre Meinung, daß die alte, von der üblichen um 151 Jahre abweichende krim'sche Aere von sadduc. Juden nach der Zerstörung des zweiten Tempels in die Krim eingeführt worden, ist, wie ich glaube, unbegründet, ja sie scheint mir entschieden unrichtig zu sein. Diese Aere kommt nämlich schon 89 n. Chr. (Inschrift N. II) vor (cf. p. 10); diejenigen Juden, welche auf ihre Abstammung von Zadok stolz und vermuthlich Nachkommen von Sadducäern waren, stammen aus Matarcha her und zählten nach der jetzt üblichen Aere (cf. p. 95f.). In Matarcha selbst zählte man im 5. Jahrh. noch nach der alten krim'schen Aere neben der Aere nach dem Exile (cf. p. 79). Welche Beweise hat man denn dafür, daß jene alte kar. Aere erst nach der Zerstörung des 2. Tempels und zwar durch Sadd. eingeführt worden? Auch das was Sie p. 225 als Grund der Divergenz von 151 Jahren sagen, ist mir gleichfalls unwahrscheinlich; warum sollten denn die Pharisäer gerade 151 Jahre aus der Geschichte gestrichen haben, abgesehen davon, daß das Streichen einer Anzahl Jahre aus der Geschichte an und für sich unwahrscheinlich ist. In der durch die Araber uns überlieferten persischen Chronologie der Magier fehlen gleichfalls 200 Jahre gegen die wirkliche Geschichte, und St. Martin vermuthet, daß die Magier diese Epoche aus der Geschichte hinausescamotirt hätten, um dadurch eine alte Prophezeiung über den Untergang des pers. Staats zu nichte zu machen oder Lügen zu strafen. In unserm Falle dagegen spricht die Zahl 151 gegen Ihre Ansicht. Es ist überhaupt sehr unwahrscheinlich, daß die Vertreter irgend einer neuen bestimmten Richtung sich entschließen würden, eine bestimmte Anzahl Jahre aus der Genealogie zu streichen, weil zu jener Zeit eine gegnerische Richtung geherrscht hat. Man müßte

erst analoge Fälle in der Geschichte auffinden, um eine solche Vermuthung wahrscheinlich zu machen. Ich denke mir das Verhältniß der Aeren und den Gebrauch derselben auf folgende Weise: In Judäa hat man entweder niemals nach der Weltäre gerechnet, oder dieselbe ist durch die seleuc. Aere in Vergessenheit gerathen. Als man in einer verhältnißmäßig späten Zeit jene Aere durch Berechnung herstellen wollte, boten die biblischen Data bis zur Rückkehr aus Babylon und die seleuc. Aere feste und sichre Anhaltepunkte; für die Zwischenzeit dagegen fehlten die chronologischen Data und ebenso die historischen Erinnerungen einer literarisch armen Zeit, hinter welcher 3 — 400 Jahre verflossen sind. Eine historisch leere Zeit wird natürlich mit nur wenigen Jahren ausgefüllt, in welchen die wenigen bekannten Ereignisse hinlänglich Platz finden. Außerhalb Judäa's wurde wohl, wenigstens zuweilen, nach der Schöpfung gerechnet, wenn auch auf eine von der bei uns und ehemals in der Krim abweichende Weise. So kommt im vierten Buche Esra, welches im 2. Jahrh. schon citirt wird, und nach Ewald gegen 80 n. Chr. verfaßt worden, die Zahl 5028 (oder 5025) vor; diese Aere kommt auch im Buche der Jubiläen und im Buche Henoch vor. Aus dem Umstand, daß in der alten Schöpfungsäre der Krim ein Plus von 151 Jahren sich findet, welche gerade jene persischen Zeiten ausfüllen, glaubte ich die p. 76 angegebenen Folgerungen machen zu können. [Ich habe diese Bedenken nach ihrer ganzen Ausführlichkeit wiedergegeben, wenn sie auch für mich kein besonders wichtiges Moment enthalten. Nicht als hielte ich an den von mir gezogenen Resultaten und versuchten Erklärungen mit Zähigkeit fest; sie sind für mich nichts Anderes als Vermuthungen, als Versuche Licht in eine Reihe auffallender Erscheinungen, sie in einen vernünftigen Zusammenhang mit der Geschichte zu bringen; sie müssen noch weiter der Bestätigung oder der Berichtigung entgegensehen. Hr. Prof. Chwolson aber übersieht auch jetzt noch die Nothwendigkeit, das Auffallende an den Thatsachen zu erklären; es ist nun einmal mit den angeblichen Thatsachen nicht abgethan, wenn sie nicht in einen vernünftigen geschichtlichen Verlauf einzureihen sind. Fassen wir nur in Kürze die wichtigsten Punkte nochmals ins Auge:

1. Wir begegnen auf den Grabsteinen einer Aere, „nach unserm Exile," und dieses bedeutet: nach dem assyrischen Exile, nach der Zerstörung des israelitischen Reiches. Diese Aere

scheint ehedem in jenen Gegenden allein herrschend gewesen zu sein; sie findet sich auf den ältesten Grabsteinen, welche dem J. 6 nach Chr. und dem J. 30 nach Chr. angehören sollen, ausschließlich (als 702 und 726 nach unserm Exile), dann noch auf zwei andern, die den Jahren 89 und 369 n. Chr. angehören sollen, in Verbindung mit der alten krim'schen Schöpfungsäre (als 785 n. uns. Ex. und 4000 n. d. Schöpf., 1065 n. uns. Ex. und 4280 n. d. Schöpf.). Später verliert sich diese Aere auf den Grabschriften, und ihr Vorkommen in andern Epigraphen aus späterer Zeit ist nicht genug bezeugt (vgl. Chwolf. S. 29 f), wenn auch die Erinnerung daran sich bis in's zehnte Jahrh. hinein erhalten zu haben scheint (vgl. Ztschr. Bd. III S. 304 und Bd. IV S. 224 Anm.). Von wem nun, entsteht als erste Frage, kann eine solche Aere herrühren? Doch offenbar nur von Gliedern des ehemaligen Israelreiches; Glieder des Reiches Juda, die nach dessen Zerstörung auswanderten, zählten nicht nach der Auflösung des israelitischen, ephraimitischen Reiches, am Allerwenigsten als nach „unserm" Exile. Von solchen Gliedern des Israelreiches sollte man nun erwarten, daß sie Beziehungen zu den Samaritanern gehabt; allein davon ist keine Spur, und auch die von ihnen gebrauchte Schrift ist die judäische, nicht die samaritanische. Um diese auffallende Erscheinung zu erklären, muß man sich eben zur Annahme bequemen, daß diese fernen Exulanten unbetheiligt an dem Streite geblieben, der später zwischen den Nachkommen der Israeliten (Ephraimiten), den Samaritanern, und denen der Judäer, den Juden, entbrannte, ihre Geistesbildung von diesen empfingen, aber trotzdem ihre Zeitrechnung nach der Zerstörung des israelitischen Staates feststellten (Bd. IV S. 219).

2. Macht schon diese Aere „nach unserm Exile" Schwierigkeiten, so bietet die alte Schöpfungsäre noch größere Räthsel, die gelöst werden müssen. Sie übersteigt um 151 Jahre die später herrschend gewordene, sie hat, wie Chw. richtig bemerkt, ihren geschichtlichen Anhalt darin, daß sie für die persische Zeit, welche in der üblichen Schöpfungsäre so sehr verkürzt worden, den genügenden Raum läßt. Wann und wo ist nun diese alte Schöpfungsäre entstanden, wieso ist sie später durch eine unrichtigere so verdrängt worden, daß wir ihre Spuren nur noch in diesen krim'schen Inschriften finden? Weder aus dem Israelreiche noch aus dem des Reiches Juda kann sie stammen. Lebenskräftige Völker rechnen nach Ereignissen, welche in

ihrem Staatsleben epochemachend sind; eine Schöpfungsäre ist eine künstliche gelehrte Rechnung, welche geradezu das gegenwärtige Staatsleben mit seiner Entstehung als ungenügend bezeichnet, um nach ihm zu zählen. Sie ist wie ein Nothbehelf, um eine herrschende Aere, der man die Geltung nicht zuerkennen möchte, zu beseitigen. Zu diesem Aufsuchen einer Aere, welche nicht an Ereignisse anknüpft, die die Bedeutung des bekämpften Fremdländischen erhöhen würden, konnte man sich in einer Zeit angetrieben fühlen, da man seine Selbstständigkeit mit steigendem Eifer gegen die syrischen Griechen wie gegen die nahende Uebermacht der Römer zu vertheidigen entschlossen war; man wollte weder die seleucidische Aere, welche Erinnerungen an die Herrschaft der Seleuciden auffrischte, forterhalten noch die römische, nach der Erbauung Rom's, nach Consuln oder Kaisern einführen. Eine Aere nach den Hasmonäerfürsten „den Hohenpriestern des höchsten Gottes" war deren Gegnern nicht minder ärgerlich, und sie wirkten auf deren Verdrängung hin (vgl. Urschrift S. 34). Es blieb demnach nichts Anderes übrig als eine Aere aufzusuchen, die von allen zeitlichen Staatseinrichtungen absehend, an das allgemeinste Weltereigniß, an die Schöpfung selbst anknüpfte. Ihre Wahl mag auch noch durch die damals hochgehende messianische Erwartung begünstigt worden sein. Es ist offenbar, daß die Aufstellung: mit dem fünften Jahrtausend werden „die Messiastage" eintreten, einer sehr alten Zeit angehört, in der vier Jahrtausende noch nicht abgelaufen waren und die Zuversicht auf den baldigen Eintritt der Messiaszeit mit dem Beginne des fünften noch genährt werden konnte; diese Zuversicht war so stark, daß man zuerst — vergleiche weiter unter 3 — die Berechnung änderte und so den Zeitpunkt weiter hinausschob, und dann, als auch dies nicht mehr fruchtete, als man sich eingestehen mußte, „es seien alle Endpunkte der Berechnung schon vorübergegangen und der Sohn David's doch nicht gekommen," gab man die alte Behauptung nicht auf, sondern beruhigte sich mit der Annahme, die Sünden hätten den Eintritt der Messiaszeit verzögert. Zur Zeit der Gährung während des zweiten Tempels aber waren die vier Jahrtausende noch nicht abgelaufen, und man zählte recht eifrig nach der Schöpfung, um die Aussicht auf den nahen Eintritt der herrlichen Zeit sich recht lebhaft gegenwärtig zu halten. Man hatte keine Veranlassung die Zeit des Bestandes des zweiten Tempels abzukürzen, man zählte auch die persische Zeit

voll, indem man aus ihr genügende Erinnerungen hatte, und so entstand in Judäa jene alte Aere, die sich auch zu den fernen Juden hin verbreitete und dort noch späte Spuren zurückgelassen hat. In dem Jahrhundert, welches nach dieser Aere das vierte Jahrtausend beschloß, hatten sich gewiß auch durch diesen Umstand die messianischen Erwartungen mächtig gesteigert, und dieses Jahrhundert als das des herannahenden Heils, als עת ישועת ישראל bezeichnet zu sehen, kann nicht auffallend sein. Darum ist mir die Erklärung dieser auf der Grabschrift vom J. 702 „nach unserm Exile," welche dem J. 6 nach Chr., aber dem J. 3917 nach der alten Schöpfungsäre entspricht, nach solchem Sinne (vgl. Ztschr. Bd. III S. 132) noch immer ziemlich wahrscheinlich.

3. Allein die vier Jahrtausende waren abgelaufen; in dem letzten Jahrhundert war sogar das letzte Bollwerk vernichtet worden, eine messianische Secte hatte sich auf ganz andern Grundlagen gebildet. Was blieb aber den Juden mit ihrer Zuversicht auf den Eintritt der neuen Weltzustände, der nach ihren Erwartungen gestalteten Messiaszeit? sollten wirklich die vier Jahrtausende um sein und die sicher genährte Hoffnung auf diesen Zeitpunkt getäuscht sein? Ehe man sich zum Aufgeben einer so lang gepflegten Erwartung entschließt, sucht man sie vielmehr zu corrigiren und sie so aufrecht zu erhalten. Die Berechnung, sagte man, ist irrig, der persischen Zeit ist zu viel eingeräumt, und statt der 185 Jahre, die man ihr mit Recht angewiesen hatte, glaubte man sie auf 34 verkürzen zu können; waren ja Ereignisse und Persönlichkeiten aus ihr ziemlich verwischt und die Verkürzung daher leicht. Leichter offenbar noch den Pharisäern, die für ihre Geltung aus jener Zeit gar keine Erinnerung haben konnten, aber auch die Sadducäer mochten, wenn auch die Perserzeit gerade die Blüthezeit ihrer Vorfahren war, doch deren Abkürzung nicht ernst widerstreben gegenüber dem mächtigeren Bedürfnisse, das Ende der vier Jahrtausende noch in eine längere Zukunft hinauszurücken. So entstand die neue Schöpfungsäre, die sich allmälig befestigte, wenn sie auch in fernen Gegenden nicht sobald die alte verdrängte. Freilich erwies sich 240 nach Chr. auch die neue Schöpfungsäre als den Hoffnungen nicht günstig; auch nach ihr waren nun die vier Jahrtausende erfüllt. Wirklich gelangte auch diese Schöpfungsäre erst sehr spät zu allgemeinem Gebrauche, dennoch erhielt sie sich im Andenken und die Berechnungen, auf welchen sie ruhte, namentlich die Verkürzung

der Perserzeit, blieben in Geltung, so daß die alte Schöpfungsäre allmälig ganz vergessen wurde.

Diese Reihe von Combinationen, die allerdings keinen größeren Anspruch haben dürfen denn als Vermuthungen aufzutreten, schließt sich doch immerhin dem innern Gange der jüdischen Geschichte und den dadurch erzeugten Vorstellungen und Erwartungen an, und sie ist geeignet, die seltsamen ganz vereinzelt dastehenden Daten auf den Krim'schen Epigraphen zu erklären. Und solange nichts Besseres dargeboten wird, möchte dieser Erklärungsversuch, und sei er noch so schwach, Beachtung verdienen. Hrn. Prof. Chw.'s Einwendungen sind bereits im Obigen berücksichtigt; Daten aus Büchern, wie 4 Esra, Jubiläen, Henoch, die im höchsten Grade unklar und uns in unzuverlässigen Uebersetzungen überliefert sind, haben für historische Untersuchungen gar keinen Werth. G.]

Ihre S. 220 ff ausgesprochenen Zweifel über die Deutung der Inschrift סנגרי יצחק פג kann ich nicht theilen und muß die von mir S. 44 gegebene Erklärung derselben aufrecht halten. Es heißt ganz bestimmt פג und nicht פס; der Papierabdruck befindet sich hier, und ist die Schrift zwar ziemlich plump, aber groß und sehr deutlich. Die Striche über den Worten יצחק סנגרי weisen hier, wie auch sonst, auf ein Datum hin. Das Datum in dem S. 51 f erwähnten Epigr. N. 26 lautet: שנת משפטי יהוד אבות צדקו יחדו פג; dieses macht 669, da aber פג dabei steht, muß es offenbar 4665 sein. Sie sehen also, daß ד, welches für 4000 stehen soll, einfach in die Zahlbuchstaben aufgenommen wird. Isaak Sangari nun war eine hervorragende Persönlichkeit; ergab sein Name die verlangte Jahreszahl, so begnügte man sich eben mit der einfachen Angabe des Namens. [Die Beibringung eines weitern Epigraphs, welches gemäß dem hinzugefügten פג die Tausende einschließen soll, ohne daß sie besonders hervorgehoben werden, ist allerdings von Gewicht, und dennoch beseitigt es mein Bedenken nicht völlig. Indem in den drei Wörtern, welche die Zahl ausdrücken, zwei Male ein Daleth vorkommt, welches die Tausende ausdrücken kann, so lag ein solches Verfahren doch weit näher als in den Worten יצחק סנגרי, die kein Daleth haben und die eine große Künstlichkeit der Berechnung voraussetzen. G.]

Ihre Bemerkung S. 221 Anm. ist wohl richtig, aber aus meiner Angabe p. 79, daß die alte Krim'sche Aere in einem Epigr.

noch 920 vorkommt, hätten Sie schließen können, daß p. 78 ein einfacher Druckfehler sei. Hier muß es nämlich Z. 17 heißen: Vom J. 735 an kommt diese Aere auf den Grabschriften gar nicht mehr vor; die unterstrichenen Worte sind in der Correctur ausgefallen.

Es thut mir leid, daß ich auch in Bezug auf die Eulogieen Ihnen nicht beistimmen kann. Sie wollen dieselben, und zwar als auf Grabschriften gebräuchlich [dies nicht, sondern überhaupt G.], in der alten Literatur nachgewiesen haben, während in derselben kaum die Existenz von Grabschriften überhaupt nachzuweisen ist. Die Idee der Eulogieen war aber den Alten unzweifelhaft bekannt, wenn es sich damit auch nicht so verhält, wie ich es irrthümlicher Weise p. 90 angegeben habe — was Sie S. 229 mit vollem Rechte gerügt haben. — Als ich nämlich die Stelle aus Zunz besprach, wohnte ich auf dem Lande und war durchaus nicht in der Lage, die von ihm beigebrachten Citate nachzuschlagen. Allein das Vorkommen von drei Eulogieen auf dem einzigen bekannten Grabsteine aus Tortosa, ferner das Vorkommen derselben auf jüdisch-griechischen wie auch auf griech. und lat. Grabsteinen der Christen der ersten Jahrhunderte ist, wie ich glaube, so überzeugend für den Gebrauch der Eulogieen auf den Grabsteinen, daß das Vorkommen derselben in der Krim an und für sich gar nicht auffallend ist. Freilich ist die Entstehung einer Eulogie wie השיבני — die aus 2 Mos. 16, 14 und Jes. 26, 19 combinirt zu sein scheint — nicht leicht erklärlich, und Ihre Bemerkungen darüber S. 231 f sind sicher richtig. Allein Sie sind es ja, der vorzugsweise darauf hingewiesen, daß die aus Judäa und dann aus Babylonien ausgegangenen religiösen Normen, welche später so ziemlich die Alleinherrschaft erlangt haben, ursprünglich nicht die in Israel alleinherrschenden waren, daß vielmehr neben ihnen noch viele andere religiöse Formen und Anschauungen existirt haben, von denen sich nur Reste bei Samaritanern, Karäern, kaukasischen Juden und, füge ich hinzu, auch in der christlichen Kirche, — wie z. B. über verbotene Verwandtschaftsgrade in der Ehe und manche Cultusgebräuche — erhalten haben. Auch die Gedankenwelt Judäa's und Babyloniens ist nicht in ihrer Totalität auf uns gekommen, wie so manches bei den Kirchenvätern und im Islam Vorkommende, offenbar aus dem Judenthum Herstammende, aber in der erhaltenen Literatur nicht Nachweisbare bezeugt. Wenn dieses auf

Gebieten der Fall ist, wo uns die Entstehung und Fortentwickelung der religiösen Ideen und Anschauungen so ziemlich bekannt ist, so ist es natürlich nicht zu verlangen, daß alle Erscheinungen in dem religiösen Leben *solcher* Juden, deren Existenz uns sogar bisher unbekannt war, alsbald bei ihrem ersten Bekanntwerden nach Ursprung und Zusammenhang klar dargelegt werden sollen. Die Erläuterung wird hoffentlich nicht ausbleiben, wenn sie auch für jetzt noch abgewartet werden muß.

Aus einem Schreiben des Hrn. Prof. Oppert, Paris im März.

Sie kennen wohl die kleine Abhandlung des Hrn. Dr. Derenburg im Journal asiatique über יַסַּד Esra 7, 9. [D. findet es nämlich mit Recht höchst auffallend, daß die Männer, welche unsern Text mit Vocalen und Accenten versahen, statt des einfachen יַסַּד, wonach der Sinn wäre: am ersten des ersten Monats begründete (d. h. begann) er (Esra) den Aufgang aus Babel und am ersten des fünften Monats kam er nach Jerusalem — daß sie statt dessen ein unverständliches יְסַד setzten und dieses durch die Accente noch von dem folgendem הַמַּעֲלֹה entschieden trennten. Ohne hier auf die Schwierigkeiten einzugehen, welche die natürliche Lesart darbieten konnte, sei nur die Lesart und Erklärung hervorgehoben, welche D. den Punctatoren beilegt. Er glaubt, sie hätten eigentlich ein Keri נְרֹס dem Ketib יסד substituirt, und diesem sei dann die Punctation des Keri, wie gewöhnlich beigesetzt worden, das Keri habe sich aber, vielleicht weil man es nicht verstanden, verloren. נְרֹס aber, das auch im Thalmud jerus. Abodah sarah 1, 2 vorkommt, ist das persische Nuruz, das persische Neujahr, mit dem also der erste des ersten Monats erklärt wird. G.] Seine Annahme unterliegt, wie mir scheint, schweren Bedenken: 1. Zu Esra's Zeiten sprach man in Babylon nicht persisch; dies beweisen zahlreiche Inschriften, aus Artaxerxes' Zeiten datirt. 2. Neujahr hieße auf keinen Fall נרס, sondern navarauč, müßte also נוררץ geschrieben werden. 3. ist Nuruz auf jeden Fall nur der Name des Tages, nicht des ganzen Monats, der Bâgayâdis im Persischen hieß. 4. Weßhalb würden endlich die Massorethen das Wort geändert haben? נרס hat nicht den Grund aufzuweisen, der z. B. die Aenderung von שגל in שכב erklärt. Ich gebe hingegen Folgendes zur Erwägung: In Keilinschriften

aus den Zeiten Seleukus Philopator's (IV) 180 findet sich der Monatsname יְסֻדֵן yuśśudan. Die Stelle Esra's erklärt nun diesen Namen, als den des ersten Monats, der sonst in Ninive den Namen נִסָן, niśan, trägt. Es ist vielleicht zu lesen: הוּא יסדן עֻלָּה. Da der erste Monat (Marcheswan, ass. Araḥsavna) ideographisch der „Gründungsmonat" genannt wird, würde ich ohne die Esrastelle ihn mit יסדן identificirt haben. [Ich wollte diese Bemerkungen, von einem so competenten Gelehrten ausgehend, den Lesern nicht vorenthalten; doch sind die Vermuthungen Derenb.'s wie Oppert's, wie mir scheint, beide gewagt. Die Bedenken des letzteren gegen den ersteren ließen sich freilich beseitigen. Wenn nämlich das Neujahr auch zu Esra's Zeiten keinen persischen Namen gehabt, so handelt es sich hier darum, daß der Name zur Zeit der Maßorethen bekannt war, und das ergiebt sich aus der Stelle der jerus. Gemara. Ob das Wort nun hebr. נרוס, wie wir es in der jerus. Gem. lesen, oder נוריז zu schreiben wäre, ist gleichfalls ohne Belang, da uns das von Derenb. vorausgesetzte Keri ja eben fehlt und in jeder beliebigen Form hinzugedacht werden kann. Auch daß nicht der erste Monat, sondern dessen erster Tag Nuruz heißt, spricht nicht gegen Derenb., da ja gerade von dem ersten Tage des ersten Monates die Rede ist. Freilich sind sonst alle spätbiblischen Beispiele der Art, daß für den Monat ein Name mit הוּא angegeben wird, jedoch schließt dies nicht aus, daß auch der Name eines ausgezeichneten Tages durch הוּא verbunden werden könnte. Die Hauptschwierigkeit bleibt die, daß die Maßorethen eine solche kühne Aenderung vorzunehmen gewagt hätten, daß jede Spur des Keri — denn die Punctation ist doch ein sehr unsicheres Kennzeichen — verloren gegangen; zur Annahme einer solchen Vermuthung, die doch eigentlich ziemlich in der Luft schwebt, wird man sich, bei Anerkennung alles Scharfsinnes schwer verstehen. — Auch die Vermuthung Opperts, wenn sie auch zu keiner so kühnen Operation ihre Zuflucht nimmt, ist nicht frei von Schwierigkeiten. Ob das assyrische Jussudan der „erste" Monat ist, ist anderweitig nicht bezeugt; daß jede Erinnerung daran bei Uebersetzern und Erklärern sich verloren, trotzdem daß die Maßorethen eine Ueberlieferung davon hatten, ist gleichfalls sehr schwer anzunehmen. Es liegt hier offenbar etwas Befremdliches vor, und es ist immer gut, wenn wiederholt darauf aufmerksam gemacht wird, sollten auch die versuchten Lösungen bisher noch unbefriedigend ausfallen. G.]

Aus einem Briefe, G. Ende Dec.

Ich habe jetzt den neunten Band von Grätz' Geschichte der Juden von Anfang bis zu Ende durchgearbeitet und einige von den einschlägigen Quellen selbst verglichen. Da stoßen mir doch gewaltige Bedenken auf:

1. Die Reuchlin'sche Fehde bildet ein wichtiges Glied der ganzen reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts. Der Kampf der Wissenschaft mit der Verknöcherung und Verdummung gährte schon lange, war zu gut vorbereitet und von allen Seiten angefacht, als daß er nicht bald hätte zum Ausbruch kommen müssen. Der Thalmud ist hierbei völlige Nebensache, die Juden bilden wohl zuerst ein Object des Streites, verschwinden aber sehr bald daraus; um was es sich handelt, ist der Kampf des Mönchthums mit dem frei sich entwickelnden Geiste. Gr. dreht die Sache um. Weil, sagt er — ich recapitulire nur seinen Gedankengang — der Thalmud verbrannt werden sollte, ergriff Reuchlin und seine ganze Genossenschaft der heilige Kampfeseifer, weil die Juden vertrieben werden und ihnen Unrecht geschehen sollte, erhoben sich die Humanisten wie ein Mann. Der Streit über den Thalmud — so lesen wir wohl ein Dutzendmal bei Gr. — war die nothwendige Vorbedingung zur Reformation, ohne die sie gar nicht hätte entstehen können. Man darf den Satz nur nackt herausheben, um seine Grundlosigkeit zu erkennen. [Die breite Darstellung über Reuchlin's Händel mit den Dunkelmännern ist bei Gr. allerdings schief; der Humanistenstreit und die Reformation haben ihren Antrieb nicht in der verschiedenen Schätzung des Thalmud. Allein verkannt darf nicht werden, daß es dem Mittelalter nur dadurch gelang, sich aus seiner Versumpfung herauszuarbeiten, indem es sich mit aller Macht an Hellenen- und Judenthum anlehnt; der Geist befreit sich aus der Dürre und Enge, in die er hineingerathen, indem er sich wieder aus diesen ewigen Quellen zu erfrischen sucht. Eine Vereinigung beider und zugleich eine Versöhnung mit dem Christenthum glaubten Reuchlin und seine Genossen in der Kabbalah zu finden, die sie übermäßig schätzten und für die sie mit glühendem Eifer eintraten. Die Mönche und sämmtliche Finsterlinge witterten die Gefahr, welche ihnen bei dem Zurückgehen auf die Quellen drohte, das Anlehnen an eine mystische jüdische Wissenschaft, die ihnen fremd war, war ihnen verdächtig, ihre Unwissenheit hatte

eine instinctive Angst davor, und mit aller Rohheit und Leidenschaftlichkeit griffen sie das ganze jüdische Schriftthum an. Aus demselben Grunde waren Reuchlin und die Seinen dessen warme Vertheidiger. So ist der Thalmud, für Reuchlin eins mit der Kabbalah, und das ganze jüd. Schriftthum ein wichtiges Moment in dem Humanistenstreite; durch die Verschwommenheit der Darstellung kommt dieses Moment bei Gr. nicht zu seiner berechtigten Geltung. G.]

2. Auch die Geschichte der Inquisition ist von falschen Gesichtspunkten getragen. Abgesehen davon, daß Hr. Gr. für einen großen Theil seiner Darstellung als untrügliche Quelle ein Trostgedicht Samuel Usque's benutzt — ähnlich wäre es, wenn ein späterer Geschichtsschreiber unserer Tage nach George Hesekiel's Liedern in der Kreuzzeitung eine Beschreibung des Krieges versuchen würde —, abgesehen ferner von den massenhaften Unrichtigkeiten im Einzelnen, preßt Hrn. Gr. jeder getödtete Maranne ein solches Herzweh ab, daß man ordentlich mit ihm weinen könnte. Es fällt mir nicht ein, die rohe und grausame Verfolgung nur im Entferntesten zu billigen, die diese Unglücklichen getroffen, die Nichtachtung der Versprechen, die ihnen gemacht worden, zu rechtfertigen. Aber Eines muß man bedenken. Ihr Geschick haben die Marannen sich selbst bereitet. Sie haben in Portugal — und darum handelt es sich nur — das Beispiel der spanischen Juden vor Augen gehabt und konnten sich retten. Aber sie haben es nicht gethan, ihre Schätze waren ihnen lieber als ihr Glauben. Ich finde nichts Großartiges darin, äußerlich einem Glauben mit vollster Inbrunst zugethan zu sein, das Kreuz küssen und vor ihm niederfallen, und dann in's stille Kämmerlein gehen und den einigen Gott um Verzeihung bitten. Entweder — oder, Körper oder Geist. Dieses halbe Hangen an diesem und jenem ist der Bewunderung durchaus nicht würdig; die historische Betrachtungsweise erträgt es nicht, wie es Hr. G. thut, bei den Juden Alles schön, lobenswerth und nachahmungswürdig zu finden, die Gegner aber stets als Scheusale und Nichtswürdige zu brandmarken.

[Die Uebertreibungen und Unrichtigkeiten bei der Gr.'schen Darstellung der Inquisition und der Beurtheilung der Marannen sind gewiß zuzugeben; doch muß man sich in Beziehung auf die letzteren auch vor Ausschreitungen nach der andern Seite hin hüten. Man kann gut von sicherem Hafen aus ein moralischer Rigorist sein. Die spanisch-portugiesischen Juden waren eben durch und durch

national, sie waren mit ihrem iberischen Vaterlande, mit dem sie etwa ein Jahrtausend hindurch alle Wechselfälle des Geschicks theilten, gänzlich verwachsen, so daß sie bei aller Treue gegen ihre religiöse Uberzeugung, solange noch irgend eine Möglichkeit vorhanden war sich dort zu erhalten, von dem vaterländischen Boden sich nicht lossagen konnten. Als sie es dennoch thaten, blieben sie in der Fremde wirklich Fremdlinge', verknöcherten in ihren Traditionen, sind gesunken und sinken immer tiefer. Das zeigt sie freilich nicht als Helden, aber es zeugt vom Einleben der Juden in das Vaterland, und dieser so anhänglichen', darum in sich zerrissenen und äußerlich gemarterten Bevölkerung gebührt darum eher Mitleid, wenn auch nicht Bewunderung, als Verachtung. Eine kurze Andeutung zu ihrer gerechten Würdigung enthält die Charakteristik Isaak da Costa's in dieser Zeitschrift Bd. I S. 223 ff. G.]

3. Der Reuchlin'schen Fehde, den Dunkelmännerbriefen ꝛc. — ich komme jetzt auf die Anlage des Werkes zu reden — darf daher kein so weiter Raum eingeräumt werden, wie es in diesem Buche geschieht. Wichtiges wird dabei ganz ausgelassen. Luther's Gesinnungen über Juden wären wohl einer nähern Darlegung werth gewesen. So erfahren wir nur, daß „er zuerst den Juden günstig gewesen," dann folgt eine Analyse der Schrift „Wider die Juden und ihre Lügen", die sehr viel zu wünschen übrig läßt. Die Schrift wider die Sabbather, eine Widerlegung der Hauptsätze des Judenthums, und die zerstreuten Stellen in seinen Werken werden übergangen. Gar keine Kenntniß hat Gr. von Luther's Briefwechsel. Und dennoch kommen darin nicht allein sehr wichtige Urtheile, sondern auch Facta vor, die Hr. Gr. ganz übergeht: die Vertreibung der Juden aus Regensburg, die Machinationen des Grafen Albert von Mansfeld gegen sie, die, wie wir aus diesen Briefen erfahren, sehr zahlreich in Eisleben und Umgegend gewohnt haben, ein Anschlag eines jüdischen Arztes auf Luther's Leben, L.'s Warnungen an den Herzog Albrecht von Preußen vor Alchymie der Juden und endlich ein Brief an Josel Roßheim, der Hrn. Gr., der aus diesem Manne wo möglich einen Kaiser oder mindestens etwas Derartiges machen will, nicht hätte entgehen sollen. Auch vermisse ich eine nur irgendwie genügende zusammenhängende Auseinandersetzung der Urtheile und Meinungen Hutten's, Reuchlin's, Erasmus', Melanchthons u. A. über die Juden, die wohl eher in eine Geschichte der Juden gehört haben würde als Anderes, womit wir freigebig bedacht werden.

4. Die Leichtfertigkeit in der Benutzung der Quellen und in der Art der Geschichtsschreibung im Kleinen fordert die mildherzige Nachsicht etwas zu stark heraus. Strauß' Ulrich von Hutten wird ein einziges Mal citirt bei einer unbedeutenden Gelegenheit; dafür sind gut und gern 20 — 30 Seiten — um mich sehr gelind auszudrücken — nach Str.' Muster gearbeitet. Am häufigsten ist freilich der Fall, daß gar keine Quelle angegeben wird und daher eine genügende Controle nur dem möglich ist, der das ganze Quellengebiet überblickt.

Jedoch ich fürchte zu hart zu werden und breche davon ab.

In einem Buche: Geschichte und Geschichtschreibung unserer Zeit von Ernst Petsche fand ich einen Satz, der freilich auch aus Buckle genommen sein kann: „das neue Testament z. B. hat keine Maxime, die nicht schon früher ausgesprochen wäre." Das würde die Theologen, wenn sie davon wüßten, wohl schwer kränken!

vom 3. Jan.

Es thut mir ordentlich leid, immer darauf zurückkommen zu müssen, wie nachlässig Gr. seine Quellen benützt hat. Um blos einen Begriff davon zu geben, genüge, daß Bd. VII S. 379 in dem angeführten Gedichte, das seinem Wortlaute nach wiedergegeben sein soll, nicht weniger als vier, in der Urkunde Bd. IX S. 55 letzte Zeile nicht weniger als neun Fehler enthalten sind. Ich will meine derartigen Bemerkungen nicht anhäufen, aber meine allgemeine Behauptung doch mit einzelnen Beispielen belegen. IX, 263 wird erzählt, daß sich „eine Marannin für eine Prophetin ausgegeben, Verzückungen und Visionen gezeigt, behauptet: Moses und die Engel gesehen zu haben, und die Verheißung ausgesprochen, ihre Leidensgenossen in's heilige Land zu führen. Verwiesen wird auf Llorente I, 337, wo man Folgendes liest: elle prétendait voir Moyse et divers anges qui lui avaient appris que Jésus-Christ n'était point le véritable Messie promis dans la loi; et que lorsque celui qui l'était réellement, arriverait, il conduiserait dans la terre de promission tous ceux etc. Auch daß sie viele Anhänger gefunden und mit ihnen verbrannt worden, ist freie Erfindung; in der Belegstelle steht nur, daß unter den Marannen, die verbrannt worden, sich auch ein Mädchen befand, welches ꝛc. — S. 252 heißt es: „Die Zahl der umgekommenen Neuchristen wird

auf 2000—4000 geschätzt"; die Quellen wissen nur von 1900. Das.: „Manoel erließ ein Gesetz, daß sie (die Marannen) noch sechszehn Jahre wegen ihres religiösen Verhaltens nicht vor ein Gericht gestellt werden sollten." Die Quellen (Heine) berichten, es wurde ein Gesetz erlassen, worin verboten war, Anklagen über Theilnahme an diesem Aufstande anzunehmen und worin die schwebenden Processe niedergeschlagen wurden!!

Ich fürchte langweilig zu werden, wenn ich in solcher Weise fortfahre, wie ich es könnte; darum stehe nur noch die Bemerkung, daß die Unzuverlässigkeit noch dadurch ärger wird, daß selbst Büchertitel, bei denen man doch sicher wörtliche Genauigkeit verlangen muß, mit einer Sorglosigkeit behandelt werden, die sie ganz unkenntlich macht. So sind S. 348 N. 3 die Worte „zwischen den Christen oder neuen Christen" ganz unverständlich; richtig lautet es: „Von dem christenlichen Stryt, kürtzlich geschehen zu Lissbona, ein Haubtstatt in Portigall, zwüschen den Christen und Neüwen Christen oder Juden, von wegen des Gekreuzigten Gottes."

Aus einem Schreiben von B. G. 26. Mai.

Grätz Geschichte Band 5 S. 273 Anm. 2 citirt als Beleg dafür, daß der Kaiser Basilius den der Bekehrung geneigten Juden Ehrenstellen und Würden versprochen habe, unter anderen die Nov 55 Leonis (noch dazu unrichtig als § 55!); dies ist jedoch unrichtig, da Leo in dieser nur berichtet, daß sein Vater bestrebt gewesen sei, die Juden zum Christenthum zu bekehren partim sacrorum oraculorum explicatione, partim eorundem admonitionibus. Wie in diesen Worten Hr Grätz das Behauptete finden will, ist mir nicht klar geworden. —

Aehnlich verhält es sich mit einem andern Citate das. S. 274 Anm. 3. Hier will Herr Grätz dieselbe Nov. 55 als Beweis dafür anführen, daß jeder Jude, der als solcher zu leben fortfahren würde, als Abtrünniger d. h. mit dem Tode zu bestrafen sei. — Ersteres ist richtig, das Gesetz sagt ausdrücklich: secundum leges de apostatis latas poenas luat! Ist dies die Todesstrafe? Der Cod. Justin. vgl. t. t. I 7) d. apostatis bestimmt nur, daß die Güter der Apostaten confiszirt werden (l. 1. eod.), daß sie weder ein Testament machen, noch aus einem solchen etwas erwerben

sollen (l. 3 und 4 eod.). — Mit dem Tode soll nur derjenige bestraft werden, der einen Sklaven oder einen Freien wider dessen Willen oder durch Ueberredung zum Austritte aus dem Christenthum bewogen hatte. (l. 5 eod.) — Die Strafe der Juden nach der Nov 55 Leo's hätte also nicht Tod, sondern nur Vermögensconfiscation verbunden mit anderen vermögensrechtlichen Nachtheilen sein können.

Notiz.

Juda ben Balams Commentar von Ad. Neubauer.

(Fortsetzung.)

„האחרים" (Num. XXI, 1) nach dem Thargum ist das א in diesem Worte überflüssig, so erklären R. Haya im Havi und Samuel b. Hofni dieses Wort; es ist aber wahrscheinlicher, daß dies den Namen eines Ortes oder eines Stammes bedeutet. Der Mufassir übersetzt es gar nicht, und giebt es durch טריק אלאחרים

Das. 22, 7. וקסמים בידם אכברני רגל מן אהל מדינה[1] אליסאנה אנה שהד מגלס ר' יהוסף אלנגיר נ"ע וקד כאן אלנאס בחצרתה פי מעני הדא אלקול פקאל להם עז אביה ר' שמואל זצ"ל אן תפסירה ענדה אנהם אכדו חק אלקסמים פי אידיהם במעני אנהם חמלו אליה צלה עז נטרה לה פי אלנגום והדא פיה חסן ואן גנס בה ותשורה אין להביא לאיש אלהים אי חק אלרויה כאן חסנא

Es erzählte mir ein Mann aus Lucena wie er einer Sitzung bei Joseph dem Nagid beiwohnte, und die Anwesenden über die Erklärung des Wortes וקסמים getheilter Meinung waren; Joseph brachte folgende Erklärung im Namen seines Vaters Samuel vor „sie nahmen eine Gebühr[2]) für die Kessamim mit sich d. h. sie brachten dem B. ein Geschenk für seine Sterndeutungen mit." Diese Erklärung ist vortrefflich, und er hätte wohl gethan hieran die Deutung des Wortes ותשורה (1 Sam. IX, 7) die Gebühr für die Vision anzuschließen.

1) Vergl. Steinschneider Catal. lib. hebr. Oxford. Col. 2466.

2) Vergl. Ibn Ezra zur Stelle.

Auch B. B. ist gegen Saadyah der das Wunder mit der Eselin nicht zugeben will; S. erklärt nämlich, daß der Engel in der Nähe der Eselin gesprochen habe, und Bilam hätte gemeint, daß diese spreche (אן אלמלאך נטק בגואר אלאתון ותהם בלעם ויפתח ה' אנהא נטקת). Dies ist ein Widerspruch gegen den Vers welches doch nicht dies Reden eines Engels bedeuten kann. Ich sehe nicht ein, meint B. B., welche Nothwendigkeit dazu treibt, die Eselin nicht sprechen lassen zu wollen, da ähnliches schon bei der Schlange vorgekommen, und kann denn ein Unterschied hierin zwischen Schlange und Eselin gemacht werden? Und was ist es denn, das dazu zwingt, das Sprechen der Schlange zu gestatten, und der Eselin nicht, da doch alles von Gottes Allmacht abhängt? ומא אלדי אוגב אן יצדק בנטק אלנחש וירפע נטק אלאתון מע אן אללה לא תעגזה קדרה.

הקהל (Num. XV, 15) dieses ה ist vocativ (ללנדא); es kommt in diesem Sinne in nicht sehr vielen Stellen vor, z. B. האמור (Mich. 2, 7) הדור (Jerem. 2, 31) היושבת (Hoh. Lied 8, 13). Wer das ה in הקהל nicht als vocativ annimmt, kann ebenfalls mit der Gebetformel der Alten vor dem Lesen des Thorahabschnittes nicht übereinstimmen, man sagt hier nämlich הכל יתגדל, wofür manche על כל oder andere unrichtige Formeln geben wollen. Das ה ist hier aber auch vocativ indem man die Gemeinde anruft und ihr mittheilt, daß der Name Gottes jetzt verherrlicht werden wird; der Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärung ist die folgende Stelle הכל תנו עוז לאל' (ומן (לם .Mſ) יאבה עלי כון הדא ללנדא לם ירד מעני קול אלאולין פי הרתיב קראה אלתורה הכל יתגדל פקאל קום אנהם ירידון על כל יתגדל וגיר דלך מן גהה לא תצח ואנמא אלהא ללנדא ואלמעני אנה ינאדי אלמלא ויקול להם אן אסם אללה יתעטם אלא תרי אלי קולהם הכל תנו עוז לאלהים והדא ואצח ענד מן מבצר)

Das ה hat mehrere Bedeutungen, welche ich hier in Kürze erwähnen werde; es ist sehr oft fragend (ללאסתפהאם), der darauffolgende Buchstabe ist bekanntlich entweder mit Dageſch versehen oder nicht. Wenn dieses ה in einer Stelle wo Gott spricht, steht, so ist es nicht fragend, da das Fragen bei Gott unmöglich ist ומא גא מנהא מנסובא עלי אללה פהו פיה לגיר אסתפהאם אד לא יגהז עליה תע' z. B. הבן היען (Gen. 3, 11); so kann es auch in andern Stellen, wo Gott nicht der sprechende ist, nicht eine Frage

bedeuten, wie הנתן הסלע [1]) (Num. 20, 10). Manchmal fällt das fragende ה ganz weg und man wird nur durch den Sinn aufmerksam darauf, wie הודיעכם (Jer. 6, 15). Das ה ist ferner bestimmend (ללמיערפה) und in diesem Sinne findet man es am häufigsten; es vertritt ferner die Stelle des Relativs אשר; manchmal um etwas besonders hervorzuheben (ללתכבירה) als הקבר (2 Kön. 23, 17), האם (Job 6, 13), und andere, wie dieses in den Grammatiken dargethan ist. — Wisse daß Ibn Giktiliah dem ה in המנסכן und הפסל (Is. 40, 19, 20) eine fragende Bedeutung giebt, weil sich diese Sätze auf ואל מי תדמיון (ibid. 18) beziehen sollen; diese Erklärung ist unhaltbar, da in diesen Sätzen nur eine positive Aussage möglich ist (והדא כלאם פארג אד לא יצלח פיהא סוי אלכבר). Die ה sind vielmehr bestimmend (ללתיעריף); der Prophet verwirft nämlich jede Vergleichung, und setzt die verschiedenen angebeteten Sachen außer Gott auseinander. Er sagt nämlich, daß alles womit man Gott vergleichen wollte hinsichtlich der angebeteten Dinge, ist nur durch Hände gemacht ורתוקות כסף ꝛc. sodann kehrt der Prophet wieder, nachdem er abermals jede Vergleichung verwirft (ibid. 25), zu den Himmelskörpern zurück שאו מרום עיניכם, als wenn er sagen wollte, daß diese durch den Allmächtigen geschaffen, und daher nur er angebetet werden muß, so wie der Prophet anderwärts sich ausdrückt כי מי בשחק יערך לה' (Psal. 89, 7), nur daß hier noch von den Engeln auch die Rede ist, damit es niemand einfalle, diese so hoch zu stellen um sie anzubeten. Dieses ist die wahre Erklärung dieses Capitels, und nicht diejenige die der schlechte und schwierigmachende Erklärer gewählt hat.

מכרם (Num. 20, 19) der Verkaufspreis (תמן שראהיה). מכר bedeutet verkaufen (אלביע) und das מ ist Wurzelbuchstabe darin; im Sinne von kaufen (שרא) ist nur כרה; כריתי (Gen. 50, 5) wie קניתי, da er sagt אשר קנה אברהם (Gen. ib. 13) was sein Großvater gekauft, ist soviel als wenn er es gekauft hätte. In diesem Sinne ist auch zu nehmen על מכרם [2]) (Amos 2, 6) welches ganz dem לקנות בכסף דלים (Amos 8, 6) entspricht; ich habe dieses schon unter den Erklärungen deutlich gegeben וקד בינת הדא פי נכת [3]) אלמקרא).

1) Wir geben in der Folge die Erklärung dieser Stelle nach B. B.

2) מכרם wäre hier in der Form מקנם von קנה.

3) נכת entspricht dem חידושי.

Wolff: Berichtigungen nach dem Arabischen des Maimonides.

Einige Bemerkungen betreffs der hebräischen Uebersetzung des Maimunischen Commentars zum letzten Abschnitte des Tractats Synhedrin.

Bei aller Anerkennung der Verdienste, die sich die hebräischen Uebersetzer der Werke unseres Maimuni um die Wissenschaft erworben, können wir doch nicht leugnen, daß durch sie auch mannigfache schiefe Auffassungen der Gedanken des unsterblichen Denkers sich verbreitet haben. Ihre Uebersetzungen, selbst die Ibn Tibbon'schen leiden nicht blos häufig an Ungenauigkeiten, sondern auch geradezu an Unrichtigkeiten und selbst da, wo die einzelnen Worte richtig wiedergegeben sind, ist die Fassung des Ganzen oft so dunkel, daß ein rechtes Verständniß unmöglich gewonnen werden kann. Was wir daher dem verehrungswürdigen Märtyrer der Wissenschaft, dem leider so früh uns entrissenen Munk zu danken haben, bedarf keiner weitern Erwähnung. Durch seine More-Ausgabe hat er ein wahres monumentum aere perennius sich errichtet und was er von seinen reichen Geistesschätzen in diesem unsterblichen Werke niedergelegt, wird zu allen Zeiten nicht nur ein lebendiges Zeugniß seines mit heiliger Liebe der Wissenschaft geweihten Lebens sein, sondern auch ein frischer Quell klarer Erkenntniß der Gedankenwelt des großen Meisters Maimonides.

Aber auch die über zwei Jahrhunderte alte wissenschaftliche Arbeit Pococke's dient uns bis zur heutigen Stunde zum klareren Verständniß Maimunischer Ideen und je mehr wir die in der Porta Mosis enthaltenen Theile des Mischna-Commentars mit der Uebersetzung Ibn Tibbons vergleichen, desto bestimmter giebt es sich uns zu erkennen wie groß ihre Mangelhaftigkeit ist und wie erst das arab. Original uns klares Licht erkennen läßt. Unsere Ausgabe der „acht Capitel" hat das zur Genüge dargethan, obwohl auch der Pococke'sche Text an verschiedenen Stellen eine Berichtigung nothwendig machte. Es dürfte nun nicht ohne Interesse sein, zu sehen, wie die Abhandlung des Maimonides in seinem Commentare zu Synhedrin, auf die er selbst so viel Gewicht legt (indem er sie mit den Worten beginnt: ראית באן אתכלם הנא פי אצול כתירה מן אלאיתקאדאת גלילה אלקדר גדא) und in der er

bekanntlich die dreizehn Glaubensartikel darlegt, von Ibn Tibbon übersetzt worden. Sie ist abgedruckt in Porta Mosis, S. 133—179.

1. Gleich zu Anfang (P. M. 134) sind die Worte ותשתשה ונשתבשו בהם הסברות פי דלך אלאדהאן תשושא כתירא ungenau durch שבוש גדול wiedergegeben, da שבוש im Nhbr. immer in der Bedeut. „Irrthum" vorkommt, hier aber nur von verwirrten Auffassungen des Gegenstandes die Rede ist. Das Denomin. شَوَّشَ heißt: conturbavit und davon F. V conturbat. fuit.

2. Für מלוך (P. M. 135, Z. 8), Könige, hat J. T. מלאכים, was jedoch auch ein Fehler des Abschreibers sein kann. [1])

3. ודלך אלמשיח בזמנהם יעש מא דאם אלבארי (P. M. 135, Z. 11) „so lange der Schöpfer lebt," d. h. ewig, ist unbegreiflicherweise übersetzt: יחיה בעזר השם. Hier muß J. T. jedenfalls anders gelesen haben.

4. וטול אלעמר (P. M. 136, Z. 12) „Länge des Lebens"; ist bei J. T. unübersetzt gelassen.

5. אדא כאלפנא (ibid. Z. 16) ist falsch mit: כשנכפור על התורה übersetzt; es heißt nur ganz allgemein: wenn wir (dem göttl. Gesetz) entgegenhandeln.

6. מן אלברכות (ibid. Z. 7 v. u.) bei J. T. nicht wiedergegeben.

7. הל יסוי בין אלגני ואלפקיר (P. M. 137, Z. 7 v. u.), ob der Reiche und der Arme (dann) gleich werden, durch: אם יהיו שם העשיר והדל übersetzt. (l. שוים. G.)

8. Die Worte: ויתהלון אואמרך ויעלם אסמך פי חיאתך ובעד מנאתך (P. M. 139, erste Z. v. o.), „sie werden deinen Befehlen gehorchen und dein Name wird berühmt sein sowohl in deinem Leben als auch nach deinem Tode" hat J. T. unübersetzt gelassen. (Schluß folgt.)

1) [J. T. gewiß richtiger. G.]

Abhandlungen.

I. Eduard Kley und Salomon Löb Rapoport.

Mit der lebendigen Erinnerung an zwei Männer, die vor Kurzem den irdischen Schauplatz verlassen, treten wir zurück an die Anfänge mächtig eingreifender Bewegungen innerhalb des Judenthums, zu welchen beide, ein Jeder in seiner Weise, die höchst verdienstliche und maßgebende Anregung gegeben haben. Es sind Namen, welche an der Schwelle eines neuen Abschnittes stehen, sich einer neuen Richtung als erste Träger aufgeprägt haben; ihr Andenken kann daher nicht vergehen, wenn auch die Zeit in mächtigem Vorwärtsdrängen über ihre Bestrebungen hinausgeht.

Eduard Kley, in der ersten Hälfte des J. 1789 in Schlesien geboren, ist beim Beginne dieses Monats in Hamburg gestorben. Es ist nun fast ein halbes Jahrhundert, seitdem Kley in hervorragender Weise sich bei der Gründung und festen Ausbildung des Hamburger Tempels betheiligt; das Gebet- und Gesangbuch des Tempels ist vorzugsweise sein Werk, er war der erste Prediger an demselben und bewährte sich als solcher. Er verwaltete dieses Amt neben seinem Collegen Salomon mehr als zwanzig Jahre; nachdem er, von persönlichen Verhältnissen veranlaßt, dieses Amt niedergelegt, blieb er noch Director der Freischule, aus Gesundheitsrücksichten trat er dann auch von dieser zurück. Die gottesdienstliche Reform im Judenthum hat den ersten mächtigen Anstoß und zugleich ihren scharfen und bestimmten Ausdruck mit dem Hamburger Tempel erhalten; die ganze spätere weitverbreitete Bewegung auf diesem Gebiete hat in ihm Muster und Anhaltspunkt gefunden. Ging der Hamburger Tempel von nicht zur vollen Klarheit entwickelten Grundsätzen aus, so müssen wir in Anrechnung bringen,

daß der erste Drang mehr das unmittelbare Bedürfniß zu befriedigen antreibt als die volle Gestaltung nach erkannten Principien, wir dürfen es uns auch nicht verbergen, daß, wenn auch die Antriebe zur gottesdienstlichen Umgestaltung sich unterdessen sehr vertieft haben, die Berechtigung dazu mehr erkannt, die geschichtliche Entwicklung des jüdischen Gottesdienstwesens weit gründlicher erforscht worden, daß dennoch die Gährung sich auch gegenwärtig noch nicht geklärt hat und kaum irgendwo die Anforderung der weithin als nothwendig erkannten gottesdienstlichen Umgestaltung einen so entschiedenen Ausdruck gefunden wie im Hamburger Tempel. Wir stehen noch mitten in der von diesem angeregten und thatsächlich vollzogenen Bewegung, das Wirken Kley's, das sich mit dessen Entstehung und gedeihlicher Erhaltung identificirt, ist noch heute eine treibende Kraft, welche zu ihrer vollen Ausgestaltnng hindrängt, in immer weiteren Kreisen und schärferer Ausprägung sich bethätigt. So gehört Kley keineswegs einer überwundenen Entwickelungsstufe an; er, seine Anregung, ist noch in jeder Cultusbewegung gegenwärtig.

Salomon Löb Rapoport, der in der Nacht vom 15. auf den 16. d. M. in Prag verschieden, ist etwa ein Jahr später als Kley, 1. Juni (19. Siwan) 1790 in Lemberg geboren, seine eingreifende Wirksamkeit trat jedoch erst ungefähr ein Jahrzehent später hervor als die seines Altersgenossen. Seine Hauptthat und sein unvergängliches Verdienst sind die von ihm am Ende der zwanziger Jahre gelieferten Biographien hervorragender mittelalterlicher Rabbinen, in denen mit umfassender gründlicher Gelehrsamkeit und mit überraschendem geschichtlichem Scharfblicke die tiefliegenden inneren Entwicklungsgänge des mittelalterlichen Judenthums aufgewiesen wurden. Beide Männer bildeten eine naturgemäße Aufeinanderfolge. Kley, der Hamburger Tempel, knüpfte an die Periode der Aufklärung, an den Eintritt der Juden in die das gesammte deutsche Volk neubelebende Bildung an. Die Juden, aus der mittelalterlichen Absonderung von der bürgerlichen Gesellschaft wie aus der damit verknüpften geistigen Erstarrung hinaustretend, begnügten sich damals nicht damit, sich an den edlen Gütern der allgemeinen Bildung als Individuen zu betheiligen, ihre neugewonnenen freieren Ueberzeugungen als solche in ihrem Leben zu bekunden, sie fühlten nunmehr das Verlangen, auch als Gesammtheit ihre Umgestaltung darzulegen, namentlich in dem gemeinsamen öffentlichen religiösen

Ausdrucke, dem Gottesdienste, der zugleich ein Bedürfniß jedes Einzelnen blieb und nur in einer ihrer gegenwärtigen Bildungsstufe, ihren veredelten ästhetischen Ansprüchen entsprechenden Weise befriedigt werden konnte. Man suchte nun freilich dieses Unternehmen sowohl vor sich selbst als auch den bald hervorbrechenden heftigen Angriffen gegenüber auch von dem noch geltenden jüdischen Standpunkte aus zu rechtfertigen, man bequemte sich demselben an, soweit als es die bestimmenden Anforderungen gestatteten; der wahre Antrieb blieb jedoch vorzugsweise die allgemeine Bildung, weniger die etwa wirklich vollzogene innere Entwickelung im Judenthume selbst. Eine volle Versöhnung aber, eine gesunde sich fortleitende Bewegung konnte nur aus der Erkenntniß entstehen, daß das Judenthum nicht außerhalb der Zeitbewegung steht, sondern in dieselbe immer eingegangen, seinem Entwickelungstriebe stets gefolgt und Lebenskraft genug in sich habe, mit der ganzen Strömung in Wechselwirkung sich fortzubewegen. Allein das nachbiblische Judenthum erschien den Männern der Aufklärung als eine ungefügige, aus Geistesverkehrung erzeugte und sie festhaltende verworrene Masse, als ein frazzenhaftes erstarrtes Gebilde; wie sollte aus diesem heraus der Eintritt in die neue Geistesbewegung ermöglicht werden?

Eine ähnliche Anforderung machte sich jedoch in der ganzen Zeit geltend. Die starke Abweichung der zur Herrschaft hinstrebenden neueren Anschauungen von den durch das Mittelalter herbeigeführten Verhältnissen, von Grundsätzen und Satzungen, welche in ihrer äußern Herrschaft noch kaum erschüttert, noch immerfort das Leben bestimmten, drängte zur Erklärung und Auseinandersetzung. Man konnte nicht mit der Vergangenheit brechen, und man hätte sich daran nicht genügt, wenn man es auch gekonnt hätte. Der Geist verlangt ein Verständniß des ihm seltsam Gewordenen, er verschließt sich nicht der Einsicht, daß auch das ihm Entfremdete zu seiner Zeit geistiges Product gewesen sein muß, und indem er sich von dem Ueberwundenen gern loslöst, verlangt er doch danach, die ihm verwandten Antriebe, wenn sie sich auch jetzt ihm entfremdet haben, näher zu erkennen, sich befreundet ihnen anzuschließen, aber mit befreiter, erfrischter Kraft sie zur Fortentwickelung zu befruchten. Die Sehnsucht, den geschichtlichen Boden kennen zu lernen, auf dem man erwachsen, ihn aufzuwühlen, bei Wegwerfung seines dürren Gezweiges die reiche schöpferische Kraft zu entbinden, die

vielen Schätze des Bodens zu heben, begann damals in allen strebenden Geistern lebendig zu werden. Die historische Richtung, welche noch heute so mächtig und fruchtbar ist, als die vorzugsweise berechtigte, wenn richtig angewandte Methode gilt zur Erklärung des Vergangenen, zur Fortentwickelung des Gegenwärtigen und gesunden Vorbereitung der Zukunft, nahm damals allerwärts ihren lebenskräftigen Anfang. Die gründliche Durchforschung des Mittelalters hat seitdem zu manchen Mißgestalten, zur Vorliebe für dessen Entartung geführt; allein diese Auswüchse haben den Werth der Richtung selbst nicht vermindern können.

So war eine historische Anschauung in der ganzen Zeit entstanden, die sich nicht damit begnügte genauer zu wissen was gewesen — obgleich auch in dieser Beziehung noch Vieles neu aufzufinden, Vieles zu berichtigen war und bis zur Stunde noch ist —, nicht damit, von hohem Sockel aus ein abschätzendes Urtheil über die frühern Leistungen abzugeben, die es vielmehr als ihre wesentliche Aufgabe betrachtete zu erkennen, wie Alles geworden, welche geistige Mächte daran gearbeitet, wie tiefliegende Triebfedern, der rastlos im Innern wirkende Menschheitsgeist, seinen Einfluß übte, die Bewegung unterhielt, ihr Richtung und Ziel gab, oft ohne klares Bewußtsein der thätig mitarbeitenden Werkzeuge, oft wider ihren Willen. Es ward einer neuen Offenbarung nachgespürt, die in dem Geiste der Geschichte, in dem Geiste der fortschreitenden Menschheit sich vollzog. Diese allgemeinen Bestrebungen fanden ihren Nachklang in befähigten jugendlichen jüdischen Männern, die, von dem Geiste der neueren Wissenschaft getragen, sie auch im Judenthum zur Geltung bringen wollten. Schon hatte Zunz die ganze Aufgabe von seinem Gesichtspunkte aus skizzirt, in dem „Leben Raschi's" auch eine Probe geliefert, wie ein mittelalterlich einflußreicher Mann zu behandeln sei. Da trat Rapoport auf.

Er stand dem Brennpunkte dieser deutschen Bestrebungen fern, war aber dennoch von deren belebendem Hauche angeweht; er war nicht regelmäßig vorgebildet, hatte aber autodidaktisch sich mannichfache Kenntnisse erworben und seinem Geiste methodische Zucht angeeignet. Allein er war mit dem ausgebreiteten thalmudischen und rabbinischen Wissen ausgerüstet, mit dem eindringenden raschen Scharfsinne versehen, wie er den polnisch-jüdischen Gelehrten eignet. Er hatte einige Zeit belletristisch-dilettantisch umhergetastet, aber nun erkannte er sein Gebiet und seine Kraft darin. In seinen Biogra-

phien treten bedeutende Männer hervor in ihrer vollen Lebenskraft, ihrer ganzen Thätigkeit, wie sie aus ihren Werken, aber auch aus einzelnen oft abgelegenen Notizen zusammengestellt, nicht selten scharfsinnig, intuitiv erschlossen werden mußte, nach ihrer scharf ausgeprägten geistigen Individualität, zuweilen auch nach ihren Stimmungen und Trübungen. Aber auch die ganze Zeit, in der sie wirkten, wurde lebendig, die vorangegangene Entwicklung, in die sie eintraten, von der sie getragen wurden und auf die sie fördernd oder umgestaltend einwirkten, der Einfluß, den sie auf die Zukunft ausübten; die Gebiete, innerhalb welcher sie vorzugsweise thätig waren, zeigten sich in ihrem allmäligen An- und Ausbaue. Kurz, es waren geschichtliche Gemälde, hell beleuchtet, geistgetränkt, und wenn auch hie und da der überlieferte Torso nur nach Vermuthung ergänzt war, manche kühne Vermuthung später fallen mußte, so war doch für jede Ansicht ein verständiger Nachweis geliefert, und jedenfalls war Richtung und Methode von einem neuen Leben durchströmt, daher anregend und für alle spätern Arbeiten auf diesem Gebiete bestimmend.

Elasar Kalir war allerdings nicht aus Italien, wie Rapoport behauptete, sondern wahrscheinlich Palästinenser, er blühte sicher um ein ganzes Jahrhundert früher als R. feststellt, in der Mitte des neunten Jahrhunderts, er hat sich wohl an der Verewigung seines Namens durch die zahlreichen Akrostichen seiner Gedichte genügen lassen und nicht noch durch künstliche Buchstabenzahlberechnung (Gimatrias), wie R. ihm unterstellt, denselben seinen Productionen einverwebt. Allein was thut dies? Ein lebendiges Bild von Kalir's schöpferischer Paitanthätigkeit, welche sich die spätere Zeit zum Vorbilde nahm, erhalten wir dennoch, seine Anschauung und Kunstweise werden uns klar, und was noch mehr ist, der Einblick in den ganzen Gang der Liturgie, wie diese allmälig herangewachsen, in der reichsten Mannichfaltigkeit sich in verschiedenen Gegenden ausgebildet, wird uns eröffnet — woran dann später ausbauend sich eine fruchtbare, ja fast überüppig wuchernde wissenschaftliche Forschung anlehnte —, der Blick wird auf die Verschiedenheit zwischen der palästinischen und der babylonischen Richtung und Gelehrsamkeit auf diesem wie auf andern Gebieten gelenkt, kurz eine ganze Geschichte jüdischer Wissenschaft wird in ihren Umrissen gezeichnet, eine Strömung des Geisteslebens in seiner Mannichfaltigkeit aufgedeckt, wo bis dahin nur ein träges Hin-

schleppen der Geistlosigkeit wahrgenommen wurde. Der Gaon Hai war kein Vermittler der freien Wissenschaft mit der herkömmlichen religiösen Anschauung; er verlangte nicht die Verbindung beider, wie ihm Rapoport, durch eine ältere Interpolation verführt, beilegen zu dürfen glaubte; er war der Pflege der Philosophie, den freieren Bestrebungen, wie sie vor ihm von geistesstarken Männern hochgehalten und genährt worden, abhold, wenn er auch nicht ohne allgemeine Bildung war und nicht des gesunden Menschenverstandes spottete. Der sehr verzeihliche Irrthum mag in etwas das Bild Hai's verschoben haben, aber er hinderte nicht, daß uns die kräftige Persönlichkeit dieses letzten, eine staunenswerthe und einflußreiche Thätigkeit entfaltenden Gaon in ihrer ganzen Bedeutung vorgeführt wird; der bestimmende Wirkungskreis dieses eine Zeit lang dem ganzen Judenthum vorstehenden Instituts, des Gaonats, dessen bedeutendste Träger, die von den Geonim gepflegte, fast bis zur Eifersucht sich steigernde Sorgfalt um den Vorzug Babyloniens, der weit hinauf in das höhere Alterthum ragen sollte, die Studienweise jener für den Abschluß des Thalmudismus maßgebenden Zeit und Schulen, die schon damals versuchte Auseinandersetzung zwischen nüchterner Erkenntniß und legendenhafter Agadah — dies Alles wird zu schöner Klarheit gebracht, eine Masse von Einzelbelehrungen knüpft sich daran, und wiederum gewinnen wir eine verschärfte Einsicht in den thalmudischen Entwicklungsgang des Judenthums. — Bei der Behandlung Nathan's ben Jechiel, bei der Besprechung seiner Lebensthat, nämlich seines bedeutenden Werkes, des thalmudischen, midraschischen und thargumischen Wörterbuches Aruch mag Rapoport in der selbstständigen Erklärung mancher Wörter aus diesem Sprachgebiete geirrt, ihm überhaupt die sprachliche Sicherheit im Semitismus und Classicismus gefehlt haben, allein eine wichtige Quelle für die jüdisch-mittelalterliche Literaturgeschichte hat er uns in einer vortrefflichen Weise erschlossen. Neben der auf guten Traditionen fußenden Zuverlässigkeit, die er für die Erklärungen des Aruch nachweist, erblicken wir durch Rap. in diesem einen sichern Führer auf bekannten und doch nicht immer richtig erkannten Gebieten und zugleich einen solchen, der uns unbetretene Pfade erschließt. Wir lernen die alten und bewährten Lesarten des Thalmnd kennen, der Blick wird auf die ursprüngliche Gestalt des jerusalemischen Thargum gelenkt, das für den Pentateuch identisch mit dem Pseudojonathan, für die Hagiographen

mit unserm Thargum ist — eine Untersuchung, die dann bedeutend erweitert wurde und sich als sehr folgenreich erwiesen —, unbekannte alte Werke traten aus ihrem Dunkel hervor, wie z. B. die Peßiktha, die zahlreichen alten Lehrer, deren Worte Nathan aufgenommen, finden ihre charakterisirende Behandlung, eine reiche Welt von Geistesbestrebungen, beleuchtet, zieht vor unsern Blicken einher. — In Chananel ben Chuschiel und Nissim ben Jakob werden wir zu einer in Nordafrika aufbrechenden literarischen Bewegung hingeführt, die dann verschüttet worden, nachdem sie jedoch zuvor ihre Fruchtkeime in Spanien eingesenkt, und in deren Repräsentanten, die hier behandelt werden, uns ein Bild geistesklaren Strebens geblieben ist. Am Ungenügendsten ist die am frühesten erschienene Biographie, die des Saadias. Sie erschöpft, durchdringt nicht nur nicht den reichen Stoff, sie berührt ihn nicht einmal vollständig. Der Bibelübersetzer, der Gaon, der Vermittler zwischen der erwachenden Philosophie nnd dem Herkommen, der Bekämpfer des Karäismus, der vielseitige und scharf ausgeprägte rüstige Arbeiter auf allen diesen Gebieten gelangt bei Weitem nicht zu seinem vollen Ausdrucke, seine Richtung, Tendenzen, Hülfsmittel werden nicht genügend erkannt, noch weniger die mächtige Strömung, innerhalb deren er erstand, wie er an der Grenzscheide zweier Zeiten, in der Geburtsstunde neuer Schöpfungen mit einem Fuße in einer sich auslebenden Zeit stand, mit dem andern einer neuen entgegenschritt, zu ihr hingetrieben wurde. Allein wenn auch das Wesen dieser Persönlichkeit in Rap.'s Arbeit nicht genügend zur Darstellung kam, so war er, abgesehen noch von zahlreichen Einzelbelehrungen, doch der erste, der das Augenmerk auf den Bibelübersetzer lenkte, seine Uebersetzung des Jesaias besprach, in ihm auch den Erklärer neben der Uebersetzung und den Uebersetzer noch mehrerer biblischen Bücher nachwies. Wiederum war Rap.'s Arbeit für die reiferen und eingehenderen Untersuchungen, welche später über Saadias geführt wurden, der erste fruchtbare Antrieb.

Wie gesagt, an diese dem Umfange nach ziemlich knappen, aber inhaltreichen Arbeiten Rapoport's schloß sich eine ganz neue umfassende und die Erkenntniß fördernde Literatur an. Neben dem Meister Zunz, der zum Theil der Vorgänger Rapoport's war, zum Theil sein Nachfolger, neben Luzzatto, Munk und Andern, die, ohne ihrer eigenthümlichen Begabung zu entsagen, sich zugleich an Rapoport auch zu Meistern in Literaturgeschichte erhoben, erwuchs

eine reiche Schaar von Jüngern, die von der neuen Wissenschaft mächtig angeregt, uns mit einem Blüthenregen neuer Untersuchungen und Entdeckungen überschütteten. Neben mancher tauben Blüthe gab es doch viele duftende, neben mancher kleinlichen Gelehrtenspielerei erstanden gediegene fördernde Arbeiten.

Und Rapoport selbst? setzte er das Werk, das er begonnen, nicht fort, erweiterte, vertiefte er nicht die Aufgabe, deren erste Lösungen so glücklich und so anregend von ihm unternommen worden waren? Es erschien auch später von ihm noch manche verdienstliche Abhandlung, allein der Duft, die lebendige Frische der ersten Arbeiten war da nicht vorhanden, noch weniger war eine Vervollkommnung, ein weiter gestecktes Ziel wahrnehmbar. Von ihm wie von Kley muß bekannt werden, daß seine erste That seine eigentlich einflußreiche war, den Inhalt seines Geisteslebens ausmacht, ihn allein zur historischen Persönlichkeit erhebt. Für Kley hatte es kein anderes Ziel gegeben als eine aufgeklärte Erziehung mit einem dieser gemäßen Religionsunterrichte und einen geläuterten Gottesdienst. Höhere wissenschaftliche Erkenntniß lag ihm fern, das geschichtliche Verständniß erschien ihm als Beschäftigung mit Ueberwundenem werthlos. Als die Zeit nun nach diesen Aufgaben hin sich mit Vorliebe wendete, ward sie ihm unverständlich, sie erschien ihm mit Seltsamkeiten zu spielen, er verlor das sichere Vertrauen zur gesunden Entwicklung, er sah in ihr ein ewiges Hin- und Herschwanken, oft bedauerlichen Rückfall und ward mißmuthig. Schon um 1835, als ich die Herausgabe meiner ersten Zeitschrift unternahm und ihn gleichfalls zur Theilnahme aufforderte, bekannte er offen seinen Mangel an Vertrauen zu allem reformatorischen Wirken; das muthige und frische Auftreten des fortschreitenden Rabbinismus imponirte ihm einige Zeit, belebte seine Hoffnungen, aber als sie sich nicht so rasch verwirklichten, als der Kampf die verschiedensten Richtungen erzeugte, da sank das Vertrauen wieder mehr und mehr. So wirkte sein Werk fort, ohne daß er selbst es fortsetzte; so weilte er in Mitten der von ihm mit angeregten Bewegung, ohne sich an ihr thatkräftig zu betheiligen. Er war längst vom Schauplatze getreten, als er noch auf ihm wandelte.

Auch Rapoport's, wenn auch viel reicher angelegte Natur brach an der Unfähigkeit, mit den gesteigerten Anforderungen und der weitergehenden Entwickelung der Zeit gleichen Schritt zu halten. In seinem heimischen Kreise genügte es ihm die starre Unwissenheit

zu brechen, das Licht der Wissenschaft in dem herkömmlichen Judenthum anzuzünden; dessen alte Gelehrsamkeit war doch nun einmal sein vertrautes und liebes Gebiet, selbst schriftstellerisch war er auf die hebräische Sprache beschränkt. Ihm genügte es, wenn die alte Frömmigkeit eine gemäßigte war und nicht wissensfeindlich; das Streben des fortschreitenden Rabbinismus, der die Versöhnung des Judenthums mit der deutschen Bildungsstufe anzubahnen beflissen war, der daher für mehr oder minder eingreifende practische Reformen kämpfte, wurde ihm nicht sympathisch, erschien ihm in seiner Berechtigung zweifelhaft, in seinen Folgen bedenklich. Die Wissenschaft, welche voranschreitend sich höhere Ziele vorsteckte, Geschichte des thalmudischen dann auch des biblischen Judenthums zu ergründen und nachzuweisen kühn als Aufgabe ergriff, war ihm, trotzdem daß er selbst Ansätze dazu in sich verspürte, auch Anläufe dazu nahm, eine gefährliche Erschütterung aller Grundlagen. Er hatte zwar selbst eigenthümliche Einflüsse angedeutet, welche die Herrschaft der babylonischen Gemara herbeiführten, und dennoch als es galt, deren geistknechtendes fortgeltendes Machtgebot zu brechen, trat er bange zurück. Schon im Jahre 1837 erklärte er in einem Absagebriefe an mich seine Abwendung von dem fortschreitenden Rabbinismus, im Jahre 1845 glaubte er die zweite Rabbiner-Versammlung bei ihrem Zusammentritte mit einer schulmeisternden Abmahnung begrüßen zu müssen und später noch nahm er plänkelnd bald hier bald dort den Kampf gegen neuere Richtungen auf. Es fehlte ihm nicht an bibelkritischer Einsicht, er sprach von einem zweiten Theile des Jesaias, d. h. von dessen späterer Abfassung, von makkabäischen Psalmen u. dgl.; als jedoch die biblische Kritik Ernst zu machen begann mit ihren Untersuchungen, die Entstehung und Ausbildung der biblischen Schriften zu beleuchten, neue Wege zur Erklärung zu bahnen unternahm, da erschrak Rap. in banger Entrüstung und mußte seinem Unmuthe Worte leihen. So entschwand ihm allmälig das Verständniß für die bewegenden geistigen Ideen, und so mußte auch die Frische in seinem engeren Gebiete vertrocknen. Er lebte mit Betheiligung an der Zeit; seine geistige Regsamkeit, sein lebhaftes Naturell ließen kein stilles Abwenden zu, aber es wurde eine widerwillige abwehrende Theilnahme. So trieb denn um ihn her die Strömung munter fort, ohne daß er, der sie mit aus der Versumpfung erzeugt, fröhlich mit hineinsteuerte; so weilte auch er, umgeben von der regsten wissenschaftlichen Lebendigkeit,

ohne, wie seine reiche Begabung es möglich machte, rüstig mitzuschaffen.

Eine solche Betrachtung, wie die Zeit ohne Erbarmen über Männer schon während ihres Lebens hinwegschreitet, die eine Zeit lang berufen waren eine historische Mission zu erfüllen, hat etwas recht Wehmüthiges an sich; möge sie auch Allen die vielleicht oft vergebliche Mahnung an's Herz legen, mit wachem Ohre den Regungen der fortschreitenden Ideen zu lauschen, sich nicht mit den errungenen Erfolgen zu begnügen, sondern in rüstiger Arbeit an eigener Vervollkommnung, in weiterem Schaffen thätig zu sein. Wir bleiben nur im Contacte mit dem vorwärtsdrängenden schöpferischen Geiste der Geschichte, wenn wir uns nicht blos aufnehmend, still beurtheilend, sondern selbst rege mit eingreifend verhalten; auch dann wird es nur Wenigen vergönnt sein, bis zuletzt sich auf der Höhe der Zeit zu erhalten. Und dennoch! Ist es nicht genug, wenn es dem Einzelnen gelingt, sich zu einem bemerkbaren Marksteine auf dem großen Wege der Geschichte zu machen? Daß er früher oder später überschritten wird, — darf es anders sein? oder soll der Drang der Menschheit warten, bis er zögernd den Fuß miterhebt? Ehren wir die Männer, welche den Fortschritt vorzubereiten, die Erkenntniß zu erhöhen, ihre Kraft eingesetzt haben, aber ehren wir noch mehr den Gottesgeist, der in der Geschichte der Menschheit unaufhaltsam veredelnd fortwirkt, der immer neue Werkzeuge zu seinen erweiterten Planen sich schafft, bringen wir ihm unsere Huldigung dar, indem wir nicht selbstisch unsere Neigungen zum Maßstabe des Urtheils, zur Triebfeder unseres Wirkens, sondern willig unsere Kraft *seinen* Mahnungen dienstbar machen. Aus solcher selbstlosen Hingabe schöpfen wir Erhebung; denn es ist ein Großes um die rasche Fortentwickelung, welche sich in den Geistern vollzieht, und wenn wir uns das Bewußtsein klar erhalten, wie die Aufgaben wachsen, wie sie dem Ziele immer mehr entgegenstreben, so wachsen auch wir mit ihnen und leben in frohmuthiger Aussicht auf die Zukunft, nicht in wehmüthigem Rückblicke auf vergangene abgeblaßte Bestrebungen.

Auch unsere Zeit hat ihre Aufgaben in raschem Vordrängen mächtig erweitert, erhöht. Wohl ist sie noch mit Kley in Mitten der Arbeit um die Verdlung des Gottesdienstes, allein sie erkennt darin nur einen Ausdruck für eine fortgeschrittene Einsicht in das wahre Wesen des Judenthums, ein einzelnes Glied in der voll-

ständigen Umgestaltung seiner Erscheinung. Nun gilt es ein Höheres: die innerste Lebenskraft, die dauernden religiösen Wahrheiten des Judenthums zu erkennen, dieses in seiner geschichtlichen Entwickelung zu begreifen, die zeitlichen Mittelstufen, die Unvollkommenheiten, mit welchen es nothwendig zuerst aufgetreten, die es im Gange der Ereignisse, im Wechsel der auf es geübten Einflüsse bald abgestreift bald noch mehr verengend erfahren, zu überwinden, es nach dem von uns gewonnenen tieferen Einblicke, angemessen den Anforderungen der Gegenwart, zum reinen Ausdrucke, zur geläuterten Darstellung zu bringen, und als eine Folge davon soll auch der Gottesdienst in verjüngter Gestalt hervortreten. Wir sind auch jetzt mit Rapoport noch eifrig beschäftigt, die Thatsachen des Mittelalters zu erkennen und zu begreifen, die wirkenden Personen jener Zeit zu würdigen; allein wir erblicken in dem Mittelalter nur eine Durchgangsstufe, die unsere Gegenwart vorbereitet, aber die bestimmenden Ideen gehören der biblischen und thalmudischen Zeit an, die dann nur in Verfestigung weiter verarbeitet worden. Wie das Judenthum entstanden, allmälig die biblische Gestalt gewonnen, wie die verschiedenen Bewegungen innerhalb desselben sich dort in einer Zusammensetzung verdichtet haben, deren einzelne Schichten wir jedoch sondernd erkennen müssen, wie aus denselben Triebkräften das Gesetz zur thalmudischen Erweiterung vorgeschritten und immer mehr in den Vordergrund getreten ist, daran endlich das Mittelalter mühsam, oft verdienstlich und dennoch blos mit kargen Erfolgen sich abgearbeitet hat, wie der Beruf der Gegenwart es nun ist, den Geist wieder aus diesen versteinerten Gebilden zu erlösen und so das Judenthum als lebenspendende geistige, religiöse Macht in das geschäftige Gewühl der Menschheit einzuführen: das ist eine weltgeschichtliche Aufgabe, zu der sich die Zeit ihre Organe sucht und — finden wird. Weilen wir sinnend bei historisch gewordenen Namen, ehren wir ihr Andenken; dann aber muthig vorwärts, neuen Zielen entgegen! Nicht der Moderduft der Vergangenheit, wie er aus den Gräbern aufsteigt, darf den Sinn uns betäuben, sondern der belebende Hauch der Zukunftsluft wehe uns entgegen! Kley und Rapoport leben fort, wir aber wollen im Leben mitten drin stehn.

30. October.

II. Die neuesten Fortschritte in der Erkenntniß der Entwickelungsgeschichte des Judenthums und der Entstehung des Christenthums.

Seit einem Jahrzehnt treten die ernstesten wissenschaftlichen Fragen auf dem Gebiete des Judenthums in den Vordergrund; Fragen, die mit solcher Entschiedenheit auftreten, mit solcher Kraft das Bewußtsein der Zeit erfüllen, treiben zu ihrer rechten Lösung hin, sie tragen die Antworten in sich, so daß diese allmälig sich zu ihrer Klarheit entwickeln. In der That bahnen sich auch neue Wege an, auf welchen die Forschung in die innere schöpferische Bewegung eindringt, neue Erkenntnisse lichten die verschlungenen Pfade, welche bis jetzt fast undurchdringlich waren. Die Untersuchung ist nämlich bis zu den tiefsten Punkten vorgedrungen, sie will unter der gangbaren Oberfläche die sich verbergenden Unterlagen prüfen, die bewegenden Kräfte kennen lernen, welche gestaltend gewirkt haben. Wie ist das biblische Judenthum allmälig geworden und zu seiner vorliegenden abschließenden Gestalt gelangt? Wie hat sich aus ihm das pharisäische Judenthum entwickelt, und welche wesentliche Triebfedern haben dabei mitgewirkt? Wie war demnach der Boden gestaltet, auf welchem das Christenthum entstanden ist? Das sind Fragen von entscheidender Wichtigkeit, man ist damit zu den Grundlagen unsers religiösen Gesammtlebens vorgedrungen. Daß man sie von den verschiedensten Seiten so ernst stellt, wiederholentlich sich an ihrer Beantwortung versucht, beweist nicht nur, daß man ihre Bedeutung zu würdigen versteht, sondern auch daß man mit deren bisheriger gelegentlicher Lösung nicht zufrieden ist, die Nothwendigkeit erkennt, andere Wege aufzusuchen, als auf denen man bis jetzt zu ihnen herangetreten. Es wird förderlich sein, sich über die im Entstehen begriffene neue Methode der Untersuchung, über die mehr oder weniger gesicherten Ergebnisse, welche man durch das neue Verfahren errungen, Rechenschaft zu geben, um dann zuversichtlicher vorzuschreiten, mit klarerem Bewußtsein sich vor dem Rückfalle in überwundene Fehler und zugleich vor dem Ausschreiten in neue Irrthümer zu hüten.

Die geschichtliche Untersuchung geht naturgemäß in geistig

chemischer Weise zu Werke; was als fertiges Ganzes vor uns steht, muß in seine Bestandtheile zerlegt, in diesen die bildenden Urkräfte geschieden, entbunden werden. Dieser Auflösungsprozeß geht also den umgekehrten Weg, als den, welchen die geschichtliche Bildung durchgemacht hat; um diese zu erkennen, muß von der letzten verfestigenden Gestaltung ausgegangen, muß von dort aus in deren allmälige Herausbildung eingedrungen, müssen die mannichfach mitwirkenden Kräfte blosgelegt werden. Man wird die oberen Schichten leichter aufdecken und erkennen, die Unsicherheit steigert sich, je tiefer wir in die untersten Lagen einzudringen unternehmen. So sind wir denn in der Erkenntniß von dem Werden des biblischen Judenthums und in der biblischen Kritik, trotzdem daß die Arbeiten darin schon seit lange ernstlich begonnen und ununterbrochen fortgesetzt werden, noch weit zurück. Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß schon seit lange, und zwar von christlicher Seite aus, auf diesem Gebiete Verdienstliches geleistet worden; allein indem man von oben herab statt von unten hinauf zu bauen versucht, die späteren Gestaltungen ignoriren zu dürfen geglaubt hat, hat man den richtigen Weg nicht auffinden können. Die Ueberzeugung bricht allmälig dnrch, daß mit der Annahme von verschiedenen Erzählern, zusammengeschweißten einzelnen Urkunden, die sich auch nach abweichenden Gottesnamen unterscheiden, blutwenig gewonnen ist, daß von dem starren Zusammenstellen zum organischen Werden, von der Erkenntniß der Abweichungen zum Verständniß der tiefer liegenden Gründe, welche in diesen Abweichungen zum Ausdrucke kommen, vorzudringen ist. Es genügt nicht die Buchgelehrsamkeit, nicht daß man die schriftstellernden Persönlichkeiten des Alterthums controlirt: das Leben des Volkes, aus dem die biblischen Bücher *hervorgewachsen* sind, muß erkannt, der Geist, in dem es zu verschiedenen Zeiten dieselben aus sich hervorgearbeitet, erfaßt werden. Die religiöse Bewegung des Volkes ist mächtig bedingt von den Kämpfen, welche es nach außen um seine Selbstständigkeit, nach innen unter den Stämmen selbst um die Hegemonie des einen oder andern führte. Diese Kämpfe aber werden uns in den überkommenen Schriften oft mehr verdeckt als berichtet; ihr Vorhandensein und ihren Einfluß zu erschließen, ist eine Aufgabe, von der erst die Ahnung ersteht. Das ganze biblische Judenthum und seine mannichfachen Gestaltungen und Umbildungen, wie die Schriften, welche uns dieselben darlegen, erhalten sämmtlich ihr Gepräge von dem

Bestreben, dem Volke seine Berechtigung auf sein Land, dem oder jenem Stamme die Befugniß zur Führerschaft zu befestigen oder die Unwürdigkeit dazu bloszulegen. An diesem Bestreben gewinnt der Monotheismus Kraft und Bestand, in ihm scheidet sich auch religiös der Israelismus und Judaismus, aus ihm bildet sich als Nachwuchs Samaritanismus und Judenthum. Von dieser Behandlungsweise der alten Geschichte sind bisher nur Andeutungen gegeben, die ihrer vollen Ausführung noch entgegenharren; aber es ist offenbar, daß man tastend, unbewußt sich ihr nähert.

Daß dieses Tasten auch innerhalb des jüdischen Kreises begonnen hat, daß man auch hier ohne Scheu nunmehr Fragen der biblischen Kritik erörtert, zeugt von dem guten Bewußtsein, daß man mit solch muthigem Vorschreiten nicht etwa in die Gefahr kommt, edle Theile des Judenthums zu verletzen, daß man vielmehr der dauernden geistigen Macht sicher ist, welche um so gewisser und reicher zur Entfaltung gelangt, wenn man sie von den beengenden zeitlichen Formen, in denen sie aufgetreten, zu lösen, ihre Gestaltungen nach ihrem natürlichen Verlaufe zu erklären unternimmt. Ein muthiges kühnes Werk in solchem Sinne ist z. B. die Bearbeitung des dritten der pentateuchischen Bücher von Hrn. Dr. M. Kalisch, welche, weit hinausgehend über die des zuerst erschienenen Exodus (1855), der nur von einem einfach fast nur an das Wort sich anschließenden Commentar begleitet war, weit über die der drei Jahre später erschienenen Genesis (1858), die zaghaft, apologetisch an die tieferen Fragen heranging, nunmehr [1]) nicht blos über Opfer- und Priestergesetze mit allem Freimuth, sondern in gleicher Weise über die Offenbarung und die Authentie der Bücher ohne alle Rücksicht spricht, was zumal dem in England Schreibenden sehr hoch anzurechnen ist.

Eine Ahnung des neuen Gesichtspunktes finde ich in der Wahl der Stoffe, welche in neuerer Zeit Hr. Prof. Graf für seine Arbeiten trifft. Er wendet sich der Betrachtung der Stämme zu, sucht deren Stellung zu den verschiedenen Zeiten, deren Specialgeschichte, zu erkennen; seiner Abhandlung „über den Stamm Simeon"

1) A historical and critical commentary of the old Testament, with a new translation, by M. M. Kalisch, Phil. Dr., M. A. Leviticus. Part I. Containing chaptres I to X, with treatises on sacrefices and the Hebrew priesthood. London 1867. XXXVI u. 708 S. und 18 S. hebr. Text.

läßt er nun eine solche „über den Stamm Levi" folgen, deren Veröffentlichung in Merx' Archiv begonnen hat. Das zeugt von dem richtigen Blicke, worauf es eigentlich ankommt; seine Behandlungsweise zeichnet sich durch Nüchternheit der Auffassung, durch Anerkennung und Hervorhebung der in den Quellen hervortretenden Widersprüche aus. Als von noch entschiedenerem Bewußtsein getragen über die zu ergreifende Aufgabe und die Art ihrer Lösung, erscheint mir das kleine Buch des Hrn. K. Kohler über den Segen Jacobs.[1]) Nicht blos die Wahl des Gegenstandes zu dieser seiner Erstlingsschrift läßt die Auffassungsweise des Verfassers erkennen, sondern die Behandlung legt sie offen dar. In diesem mit kühnem Freimuth auftretenden jungen jüdischen Theologen mag es allerdings noch mannichfach trübe gähren. Die alten Gottheiten, die er mit mythischer Lust in großer Zahl auffindet, schauen ernst und spukhaft in die traulich anmuthige biblische Geschichte hinein; es werden zuweilen kühne Conjecturen gegeben mit mehr Zuversicht als Begründung. Doch wird diese Tüchtiges verheißende Kraft sich mäßigen, es wird Abklärung und besonnenere Maßhaltung eintreten. Ein tiefer Blick in das Gewirre und den Kampf der Stämme bekundet sich in der Arbeit; in den drei Liedern: Jakob's, Moses', der Deborah ist eine Offenbarung enthalten, eine Geschichtsquelle, die reiner fließt als manche, die den Schlamm späterer Prätentionen aufgenommen hat, als die Berichte, welche von Anschauungen und Anforderungen ihrer Zeit aus die Begebenheiten der vorangegangenen darstellen.

Wir stehn bei diesen Urgeschichten — und fast die ganze biblische Zeit gehört dazu — noch bei den Anfängen der richtigen Behandlung und Erkenntniß; die Hoffnung, daß sie erfaßt werde, ist angeregt, aber noch nicht erfüllt. Sicherer schreitet die Methode vor und werden demgemäß gesicherte Ergebnisse erzielt, wenn es gilt, den Abschluß unserer biblischen Texte zu controliren, die Lesarten abzuwägen, die wir als ursprünglich in ihnen feststellen dürfen, die Richtigkeit des uns überlieferten Textes zu prüfen. Das willkürliche Verfahren, irgend einen der überkommenen Texte, sei es der maßoretische oder samaritanische oder der irgend einer

1) Der Segen Jakob's, mit besonderer Berücksichtigung der alten Versionen und des Midrasch untersucht und erklärt. Ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Alterthums wie zur Geschichte der Exegese von K. Kohler. Berlin 1867. VII u. 89 S.

alten Uebersetzung, als den unfehlbaren festzuhalten oder aber auch nach Belieben an ihm herumzurathen und nach eigenem Gutdünken andere Lesarten anzunehmen, bleibt bloßes Spiel der Phantasie, kann sich nicht über die haltlose Annahme erheben. Es mag zugegeben werden, daß auch zufällig manche Irrthümer sich eingebürgert haben, aber ein zu großes Feld darf dem Zufalle nicht eingeräumt werden. Die religiösen Vorstellungen, die im Volksleben sich geltend machten, haben ihren entscheidenden Einfluß auf die Wahl der Lesarten, auf deren Umgestaltung geübt, und so wird das Abhören aller Zeugen und die Vergleichung ihrer Zeugnisse uns an den meisten Orten ebensowohl die ursprüngliche Lesart wie die Veranlassung zu ihrer Umänderung bei dem Einen oder dem Andern erkennen lassen. Wenn dieses Verfahren, welches in neuerer Zeit ausführlich dargelegt und in seinen wichtigsten Ergebnissen zur Anwendung gebracht worden ist, noch nicht im vollen Maße durchgedrungen ist, so liegt der Grund für dieses Versäumniß in dem Umstande, daß zu einer sichern Handhabung desselben eine vertraute Bekanntschaft mit der jüdischen Literatur der späteren Zeit nöthig ist, um aus ihr die maßgebenden Vorstellungen, welche auch in der Feststellung des Bibeltextes sich geltend machten, zu erkennen, diese Vertrautheit aber gerade bei den wenigsten Exegeten gefunden wird. Auch hier schreitet Hr. Kohler mit Sicherheit vor; daß und wie er „die alten Versionen und den Midrasch" berücksichtigt, beweist, daß er den Werth derselben erkennt, nicht etwa für die richtige Sinneserklärung, sondern für die Geschichte des Textes und für das Zurückgehen auf die alte Grundlage, an der dann spätere Hände, geleitet von der Zeitrichtung, nach bestimmten Zwecken gearbeitet haben. Dieser Weg muß nothwendig mit aller Consequenz, mit sorgsamster Aufsuchung und Durchdringung des Materials verfolgt werden, wenn wir aus der kritischen Zuchtlosigkeit herauskommen wollen.

So ist das biblische Gebiet noch ein großes Arbeitsfeld, das nicht so bald durchmessen werden wird; die Schwierigkeiten sind groß, der Hülfsmittel wenige, von den vorhandenen sind viele nicht Allen zugänglich, es haben sich feststehende Annahmen gebildet, die der Anerkennung einer neuen Behandlungsweise vorurtheilsvoll sich entgegenstellen. Geringer sind die Schwierigkeiten und günstiger die Erfolge für die Gewinnung und Durchdringung einer richtigen Vorstellung über Entstehung und Entwickelung der pha-

risäischen Gestaltung des Judenthums. Man kann nun, kaum ein Jahrzehnt nachdem die neue Auffassung sich zuerst hervorgewagt, schon zuversichtlich sagen, daß sie durchgedrungen ist trotz dem Widerstreben und der Hartnäckigkeit, welche Einzelne entgegensetzen [1]). Jene alte Vorstellung, in den Pharisäern starre Gesetzesknechte zu erblicken, die, sei es aus Beschränktheit oder gar aus gewinn- und herrschsüchtiger Heuchelei, die überkommenen Gesetze in ihre kleinsten Fasern zerlegten, sie fortspannen und so aus eitler Lust oder in Trug immer größere Lasten häuften, jenes Wahngebilde ist als ein trüber Schatten der eignen Phantasie erkannt und verdrängt. Sadducäer und Pharisäer müssen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, nach der verschiedenen, vorzugsweise in ihrer Abstammung wurzelnden Lebensstellung, nach der Gesammtheit der religiös-politischen Bewegungen und Bestrebungen im damaligen Volksleben begriffen werden. Nur so erklären sich die Ereignisse, erklärt sich der glänzende Sieg des Pharisäismus, erklärt sich seine fortdauernde Lebenskraft neben und trotz so mancher Mißgestaltung, erklärt sich endlich, wie der Messianismus, welcher den Anspruch erhob, die an ihn geknüpften Erwartungen seien nun in Erfüllung getreten oder harreten der unmittelbaren Erfüllung, kurz wie das Christenthum sich aus ihm entwickelt hat. Man ist jetzt auf christlicher Seite eifrig darauf bedacht, die natürliche Entstehung des Christenthums sich begreiflich zu machen und deßhalb auch sich genauer mit dem Boden bekannt zu machen, auf dem es erwachsen ist; da mußte es nun hoch willkommen sein, einer Auffassung zu begegnen, welche in das tiefste Volksleben und in das Wesen der in ihm wogenden Parteien eindringen läßt, und man hat sie mehr oder weniger aufgenommen und zu verarbeiten gesucht. Das Verdienst ihr in jenen Kreisen Eingang verschafft zu haben, gehört Hausrath, der sie zuerst in Krause's Protestantischer Kirchenzeitung vorgeführt, mit gutem Verständnisse und mit feiner Bekämpfung der bis dahin

1) Derenburg in der bald zu nennenden Schrift in der Anmerkung über „Origine des Pharisiens et des Sadducéens“ S. 452 sagt: Depuis 1857, année où parut l'Urschrift, cette partie de l'histoire, si importante pour les origines du christianisme, a changé de face parce qu'on appréciait mieux l'esprit et les tendances de l'époque; on a suivi quelquefois avec une humeur récalcitrante la voie frayée par le savant rabbin; mais n'importe, on l'a suivie sans se l'avouer, souvent sans le nommer.

landläufigen willkürlichen, in sich widersprechendsten Vorstellungen. Ihm folgten dann Holtzmann sowohl in einem besondern Aufsatze in Gelzer's Monatsblättern als auch in der von ihm bearbeiteten Geschichte des Volkes Israel während der zweiten Tempelperiode, Keim in dem als „Rüsttag" bezeichneten, d. h. die Vorgeschichte enthaltenden ersten Band seiner Geschichte Jesu von Nazara[1]), und ebenso Hanne in einem längeren Aufsatze in Hilgenfeld's Zeitschrift: Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien.

An dem letzteren, Hrn. Hanne, bewähren sich besonders die oben in der Anmerkung angeführten Worte Derenburg's. Man mag ihm die Freude gönnen, nachdem er mit ängstlicher Treue die übergebenen Ansichten copirt, dann zu behaupten, er habe sie tiefer begründet, und den Urheber dieser Ansichten, dem er nur zu folgen versteht, etwas zu begeifern; man mag es ihm vergönnen, nachdem er das richtige Wesen der Pharisäer in Abhängigkeit von der ihm gewordenen Belehrung zu zeichnen unternommen, dann dennoch hinterher willkürlich umzuspringen und die durch Nichts begründete Behauptung vorzubringen, dieselben seien dann herrschsüchtig, heuchlerisch geworden und entartet, um nur das Bild, welches die Berichterstatter in den Evangelien entwerfen, zu rechtfertigen. Man mag es ihm zu Gute halten, wenn er, während die ganze von ihm adoptirte Stellung der Sadducäer und Pharisäer nur aus dem Thalmud erhellt, die seltsamen Worte ausspricht: „Daß Ewald den Talmud so wenig berücksichtigt hat, ist mehr ein Verdienst als ein Mangel!" Das Verdienst der Unwissenheit![2]) Man mag es ihm dann auch nachsehen, daß er gern die Pharisäer mit den wüthendsten Zeloten, den Sicariern schlechtweg identificiren möchte, daß er die naive Frage aufwirft: „wo wird berichtet, daß die Pharisäer sich dem Treiben dieser Mörder widersetzt hätten?", eine Frage, die blos verzeihlich wird, wenn man Josephus auch in diesem Punkte Lügen straft und von dem Thalmud eben nicht ein Wort versteht. Man mag es nur befremdlich finden, wenn er die Stelle 2 Makk. 2, 17, welche den Grundsatz des Pharisäismus von der Gleichheit und Würdigkeit Aller, den überall hervortreten-

1) Diese Angabe über Keim gründet sich auf dem Urtheile in den Götting. gelehrten Anzeigen; das Buch selbst habe ich noch nicht gesehen.

2) Vgl. über diesen Punkt Anm. 6.

den demokratischen Grundzug ihres Wesens, ihren so vielfach documentirten Kampf gegen Priesteranmaßung kurz und energisch ausspricht, auf eine unverantwortliche Weise mißhandelt [1]). Man verzeiht seine Aergerlichkeit, die ihn zu solchen Ausbrüchen verleitet; er folgt ja dennoch auf die neue Bahn.

Ist es für das Christenthum eine hochwichtige Aufgabe, über die inneren Bewegungen und Parteibestrebungen innerhalb des zweiten jüdischen Staatslebens in's Klare zu kommen, um den Boden kennen zu lernen, aus und auf welchem Jesus und sein Anhang mit ihren Lehren und Bestrebungen erstanden sind: so ist dieser Zeitabschnitt bis zum Ende des hadrianischen Krieges von nicht geringerer Bedeutung für die dauernde Feststellung des Judenthums. Im Laufe desselben ist der Umfang der als heilig zu erachtenden biblischen Schriften, der Kanon, sowie deren Text, Lesung und Auffassung nach den herrschenden Vorstellungen festgestellt worden; aber auch die religiöse Richtung mit allen ihren Consequenzen bildete sich aus und gelangte zum Abschlusse, welche für die ganze Folgezeit — bis auf die neueste Gegenwart — die Juden beherrschte. Von da an betrachtete man dann lediglich als Aufgabe, sich gelehrt die damals gemachten Aufstellungen und Satzungen anzueignen, etwa noch weiter zu begründen, hie und da einzelne Consequenzen daraus zu ziehen; selbst in Zeiten, welche von andern wissenschaftlichen Bestrebungen erfüllt waren, suchte man blos diese mit dem überkommenen Feststehenden, so gut es eben gehen wollte, in Einklang zu bringen. Nimmermehr aber wagte man diese Richtung mit ihren Folgen selbstständig fortzubilden, durch die Erklärung ihrer Entstehungsweise, durch die Frage nach ihrer Berechtigung über sie hinauszugehen; des geschichtlichen Sinnes ermangelnd, nahm man sie als ein Fertiges an, als von ewigen

1) Soeben kommt mir das 3. Heft des Bd. XII der „Jahrbücher für deutsche Theologie" zu, worin Holtzmann in einem Artikel: „Die Messiasidee zur Zeit Jesu", mit dessen sonstigem Inhalte ich wenig übereinstimme, S. 399 f. Folgendes sagt: „Die Pharisäer dachten sich das kommende Reich als auf Grundlage des allgemeinen Priesterthums, durch Herstellung einer allgemeinen Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit sich erbauend. Dies war das Princip, welches sie gegen die sadducäische und priesterliche Aristokratie zur Geltung zu bringen suchten. „Gott hat Allen das Erbe, das Priesterthum und die Heiligung gegeben, — diese Worte des zweiten Makkabäerbuches enthalten das demokratische Programm des Pharisäerthums."

Zeiten feststehend, als höherem göttlichen Ursprunge entstammt, unterschied man in ihr nicht die verschiedenen Phasen, welche sie, bis sie die überlieferte Gestalt gewonnen, durchzumachen hatte, betrachtete man sie vielmehr als ein aus einem Gusse hingestelltes Ganzes, das daher auch als solches zu bewahren sei. Es ist daher schon von hohem Interesse, dieser zwingenden Macht, die sich in fünf Jahrhunderten ausgebildet, mehr und mehr befestigt, im langen Zeitraum von siebzehn Jahrhunderten unbestritten geherrscht hat, näher zu treten, ihre Grundlagen und ihr allmäliges Werden genauer zu erkennen. Und diese Untersuchung ist nicht etwa blos ein geschichtliches Problem, hat nicht blos wissenschaftliches Interesse, sondern ist auch von großer praktischer Tragweite, von entscheidendem Einflusse auf die Fortentwickelung, die zukünftige Gestaltung des Judenthums. Ein jedes geschichtliche Gesammtleben, und so namentlich das aus dem Geiste geborene einer Religionsgenossenschaft, bricht nicht mit seiner Vergangenheit, es setzt sie vielmehr auch wenn die Kraft erstarkt, die Erkenntniß erhöht ist, fort, aber es setzt sie in dem Sinne fort, daß es die früher wirksamen geistigen Kräfte aufsucht, welche die überkommene Gestaltung erzeugt haben, sie nun zu freiem Walten entbindet und sie mit schöpferischer Macht sich neu ergießen läßt. Bei aller Abweichung erhält sich die fortgeschrittene Gegenwart im engsten Zusammenhange mit der Vorzeit, indem sie deren Geist bewahrt, frisch belebt, während sie die demselben entsprossene, nunmehr abgelebte Form abstößt. Aber zu dieser fortbildenden geschichtlichen Heilsthat bedarf sie des tiefen geschichtlichen Einblicks in die Vergangenheit mit der in ihr vollzogenen Entwickelung.

Dieses reformatorische Bedürfniß mit seiner historischen Begründung hat sich bereits seit längerer Zeit geregt; seinen vollen Ausdruck findet es nunmehr in der neugewonnenen Erkenntniß über die Entstehung und Befestigung des Pharisäismus. Im gelehrten jüdischen Kreise vermag man der Begründung der neuen Ansicht selbstständig nachzugehn, indem ihm die thalmudischen Quellen zugänglich sind, und so muß dieser Gegenstand immer mehr in den Mittelpunkt der Untersuchung treten und auf diese wissenschaftlich und praktisch umgestaltend wirken. Auf dem praktisch-religiösen Gebiete ist freilich eine in den gesammten Zeitverhältnissen begründete Erschlaffung eingetreten, welche merkbare Spuren fortschreitender Erkenntniß nicht wahrnehmen läßt; die Wissenschaft arbeitet hin-

gegen still fort, und ein jedes eingehende Werk legt Zeugniß ab von der tiefen Einwirkung der neuen Ansichten, selbst wenn Inhalt und Tendenz nicht unmittelbar mit ihnen im Zusammenhang stehn.

Als ein erfreuliches Zeichen von dem Durchdringen dieser Erkenntniß nenne ich besonders das neue Buch von Grünebaum [1]), welches mit seinem bestimmten praktischen Zwecke die Aufnahme dieser Resultate in umfassender Weise verbindet.

Von eingreifendster Bedeutung ist das neue Werk des Hrn. Dr. J. Derenburg in Paris: Die Geschichte Palästina's von Cyrus bis Hadrian, nach den Thalmuden und anderen rabbinischen Quellen [2]). Dieses Werk ist aus umfassenden Quellenstudien selbstständig hervorgearbeitet und behandelt den Gegenstand mit wahrhaft liebenswürdiger Klarheit, Milde und Objectivität. D. gelangt im Grundgedanken und in den wesentlichsten Consequenzen zu denselben Resultaten, wie die neuere Forschung sie dargelegt hat; er führt sie durch die äußere wie die innere Geschichte durch, soweit die thalmudischen Quellen die Handhabe bieten, natürlich auch mit Benützung des Josephus und anderer einschlagender Hülfsmittel, und er streut auf diesem Wege eine große Zahl feiner Bemerkungen ein, die den Pfad erhellen und fruchtbar anbauen. Ohne referirend auf dieselben hier eingehn zu können, hebe ich blos die eine schöne Combination hervor der „Chanujoth", der Verkaufshallen, in welchen eine Zeit lang das Sanhedrin seinen Sitz hatte, mit den „Chanujoth bene Chanan", den Verkaufshallen der Söhne Chanan", in welchen von den Priestern Fruchtgeschäfte gemacht wurden; Chanan wird als jener vornehme und einflußreiche Priester, der mehrmals selbst das Hohenpriesteramt verwaltete, zugleich Schwiegervater des Kaiphas war, nachgewiesen und werden auf das ganze Treiben dieser Familien beleuchtende Schlaglichter geworfen (S. 465 ff.) 1).

Indem D. seine Untersuchungen an dem Faden der Geschichte

---

1) Die Sittenlehre des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber. Nebst dem geschichtlichen Nachweise über Entstehung und Bedeutung des Pharisaismus und dessen Verhältniß zum Stifter der christlichen Religion. Von Dr. E. Grünebaum, Bezirksrabbiner zu Landau. Mannheim 1867, XII u. 243 S.

2) Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources Rabbiniques, par J. Derenbourg. Première partie. Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris 1867. IV u. 486 S.

aneinanderreiht, muß er freilich bei dem fragmentarischen Charakter der thalmudischen Quellen, welche historische Notizen blos gelegentlich an gesetzliche Discussionen, an Besprechung von Festzeiten und den für sie geltenden Vorschriften anknüpfen, die Lücken aus andern Quellen ergänzen: es geschieht Dies geschickt in übersichtlicher Kürze, ohne die eigentliche Aufgabe des Buches in den Hintergrund zu drängen. Vielleicht hätte es jedoch der Aufgabe und dem Zwecke mehr entsprochen, wenn statt der äußerlichen geschichtlichen Continuität die innere Entwickelung, die Ausbildung des Sadducäismus und des Pharisäismus mehr in den Mittelpunkt der Untersuchung getreten wäre. Daß dies unterlassen worden, mag freilich von einem andern Umstande herrühren, der der ganzen Behandlungsweise die Energie, die Schärfe der Consequenz entzogen hat. Hr. D., in seiner liebevollen Anerkennung einer jeden vorangegangenen Leistung, strebt, bei aller Aufnahme der neueren Resultate, doch eine gewisse Vermittelung an, schwächt dadurch manchen Punkt ab, legt die bewegenden Kräfte nicht nach ihrem ganzen Einflusse dar, ja ist bei bedeutsamen Momenten bedenklich. Die Untersuchung über die beiden, die ganze innere Bewegung des religiösen und bürgerlichen Lebens bestimmenden Parteien muß, wenn sie wahrhaft fruchtbar sein will, an ihrem Quellpunkte aufgenommen, die Entstehung der Sadducäer und der Pharisäer in den Zadokiten und den Nibdalim erkannt werden. Wenn einmal die Sadducäer, wie auch Hr. D. thut, als die Aristokraten, als die Glieder der vornehmen Priestergeschlechter und der, wenn wir so sagen dürfen, sonstigen adeligen Familien, die in ihren Stammbäumen die Bürgschaft des reinen Blutes stolz nachwiesen und mit denen sich daher die Priester auch ehelich verbanden [1]), erfaßt werden: so muß auch Ursprung und Name zunächst im Priesterthume und in seiner bevorzugten Stellung erkannt werden. Eine Ableitung des Namens von einem Abstractum „Zedakah", Gerechtigkeit, mit Hrn. D. zu versuchen, ist ein verzweifeltes Beginnen. Dieses Wort kommt nirgends als Bezeichnung einer religiösen Parteirichtung vor, es nimmt vielmehr bald in jenen Zeiten die Bedeutung: Wohlthätigkeit, Geben von Almosen an, die für unsern Zweck nicht allein Nichts erklärt, sondern in ihrer Milde mit der sadducäischen Strenge

1) Meine Worte in Urschrift S. 114 f. haben natürlich gar keinen andern Sinn; Hrn. D.'s Bedenken S. 453 ist ohne Grund.

in Widerspruch tritt. Die herrschenden Priester sowohl aus dem alten zadokitischen Geschlechte als aus der hasmonäischen Familie scheinen allerdings den an „Zeduki" anklingenden Namen „Zaddik" gern auf sich angewandt zu haben, was aus Reden in deren Munde und aus Urtheilen über sie bei Josephus und aus manchen übersehenen Stellen in den Baraitha's erschlossen werden kann 2), allein diese verherrlichende Anspielung hat Nichts mit der Entstehung des Namens zu thun. Dieser, צדוקי, kann gerade wie בייתוסי der Boëthuse, nichts Anderes als ein Gentilitium sein: ein Zadokite. Die Stellung des Hauses Zadok in den spätern biblischen Büchern, des ganzen Priesterthums in der Zeit des zweiten Tempels einerseits wie der Zusammenhang der „Peruschim" mit den „Nibdalim" in Esra-Nehemia in ihren Tendenzen andererseits braucht blos nachgewiesen zu werden, um Namen und Richtung in das hellste Licht zu setzen. Ist einmal dieser früher übersehene Nachweis geliefert, dann können noch unterstützende Momente gesucht und aufgefunden werden, allein ein weiteres Verlangen nach Beweisen ist ungerechtfertigt.

Mit der, bei aller inneren und durch die Zeitverhältnisse bedingten Umbildung, dennoch unverwischbaren Priesterlichkeit der Sadducäer schwächt sich Hr. D. auch den energischen Kampf des Pharisäismus gegen die Bevorzugung des Priesterthums ab; dieser Kampf beruhte eben nicht blos und nicht zunächst in religiösen Streitfragen, er hatte seine breite Grundlage im bürgerlichen Leben, im Anspruche auf die Verwaltungsbefugnisse. Die Pharisäer sind keine so zahmen, blos dem Studium und der praktischen frommen Uebung lebenden Schulgelehrten, die den politischen Bewegungen, solange dieselben nicht die Befolgung der Religionsvorschriften zu zerstören drohen, fern bleiben, wie sie bei Hrn. D. erscheinen; sie sind vielmehr sehr ernst dabei betheiligt, nur ist ihr Anliegen mehr die innere Freiheit als die Unabhängigkeit von der Oberherrlichkeit einer ausländischen Uebergewalt. Sie buhlen weder mit der Macht des Auslandes noch intriguiren sie gegen dieselbe, wie Beides die Sadducäer thun; ebensowenig stürmen sie gegen dieselbe an, in ihr die Erschütterung des demokratischen Princips erblickend, wie die heftigere und consequentere äußerste Linke, die sich von ihnen ablöst, die Kannaim, die Eiferer, Zeloten thun. 3) Sie sind besonnen, wollen nicht einen doppelten Kampf nach Innen und nach Außen übernehmen, tragen die, nach menschlicher Berechnung vor-

läufig unabwendbare Macht des Römerthums ruhig und suchen blos Verletzungen des religiösen Lebens fernzuhalten, ohne daß sie die Hoffnung in sich zu nähren aufhörten, diese Obmacht werde auf wunderbare Weise zersplittert werden und die sehnsüchtig erwartete Befreiungszeit eintreten. Die Namen „Sadducäer" und „Pharisäer" wurden allerdings später, wie Hr. D. richtig bemerkt, zu Spitznamen, die des tadelnden Beigeschmackes nicht ermangelten, wie er ihnen bei den gegenseitigen Anfeindungen der Parteien nothwendig sich ansetzen mußte; die Parteien selbst, welche nicht als solche gelten wollten, sondern als die berechtigten Vertreter des ganzen Volkes, benannten sich daher mit Bezeichnungen, welche diesen Anspruch ohne alle Parteimischung einschlossen. Ursprünglich waren jedoch diese Namen der volle Ausdruck der Richtung und der Ziele; sie waren Ehrennamen, sie sind weit durchsichtiger als jede sonst gewählte Umschreibung, und der Name „Pharisäer" als Vertreter der Gleichberechtigung bleibe ein solcher Ehrenname!

Die nüchterne Abwägung kommt hingegen Hrn. D. sehr zu Statten bei der Beurtheilung der Essäer. Die nebelhaften Versuche, diese mit Josephus uns als eine ebenbürtige, als eine dritte neben den zwei großen Parteien zu octroyiren, in ihr eine überhaupt, namentlich aber für die Entstehung des Christenthums einflußreiche Richtung zu erblicken, weist Hr. D. mit gesundem Sinne aufs Entschiedenste ab. „Die Essäer, sagt Hr. D. (S. 166), sind keine Partei, sie sind ein Orden, sie haben mehr eine Ordensregel als Grundsätze ... Kein Grundsatz, ja nicht einmal ein Brauch gehört ihnen ausschließlich an. Sie sind Pharisäer, welche unter sich die Bande der Brüderlichkeit enger geknüpft, die Last gewisser Bräuche noch erschwert haben (173) ... Grundsätze und Uebungen, sowie wir sie aus Josephus kennen lernen, dem Einzigen, welcher von ihnen als Zeitgenosse spricht, erscheinen als den Pharisäern entlehnt und durch einen unwissenden Mysticismus übertrieben. Josephus ist dazu ein sehr verdächtiger Zeuge, wenn es sich bei ihm darum handelt, die Glaubensrichtung einer Secte darzustellen. Es fehlt ihm an den nöthigen Kenntnissen wie an dem ernsten Willen zu einer genauen Darstellung. Auf einer so schwachen und wenig soliden Grundlage einen ganzen Bau von Voraussetzungen zu errichten, um die Entstehung des Christenthums zu erklären, erscheint uns, gelindestens ausgedrückt, als gefährlich. Die Einbildungskraft hat ein leichtes Spiel, sobald man eine unbekannte

Thatsache durch eine andere ebenso dunkle, ebensowenig klar dargestellte erklären will ... Das gänzliche Schweigen, welches die Evangelisten in Betreff der von ihnen nirgends erwähnten Essäer beobachten, wäre unerklärlich, wenn Jesus oder die Apostel die geringste Gemeinschaft mit diesen „Philosophen" gehabt hätten, welche, nach Josephus, so schön die Mitte gehalten zwischen Pharisäern und Sadducäern. Wie? Jesus sollte ganz Galiläa durchschritten, sich an den Ufern des Tiberiassees verweilt haben, in Jerusalem eingetreten sein, ohne seine Brüder begrüßt, ohne ein gemeinsames Mahl mit ihnen eingenommen, ohne an ihren ernsten Gesprächen sich betheiligt zu haben? Oder es sollte etwa alles dies wohl geschehen und keine Erinnerung davon durch seine Schüler aufbewahrt worden sein? Hier ist der Wissenschaft die größte Vorsicht auferlegt, wenn sie es vorzieht wahr zu sein als dem Abenteuerlichen nachzulaufen, wenn es ihr mehr am Herzen liegt zu erleuchten als zu frappiren" (S. 460 f). Denn ebensowenig wie die Grundschriften des Christenthums nimmt der Thalmud Notiz von den Essäern. Es lassen sich vielleicht einige Andeutungen finden, wo von besonders Frommen, von solchen, die tägliche Waschungen vornehmen, die Rede ist, es lassen sich diese Andeutungen, welche Hr. D. (S. 166 Anm. 2) zusammenstellt, 4) vielleicht auf die Essäer beziehen; aber nirgends erscheinen sie da als besondere Partei, sondern als Pharisäer, welche in dem einen oder andern Punkte eine erhöhte Sorgfalt an den Tag legen.

Wir können hier den Gang der Untersuchung und lichtvollen Darstellung im Derenburg'schen Buche nicht weiter verfolgen, auch nicht das richtige Verständniß hervorheben, mit dem in das feine Geäder der späteren Schulen, der Abweichungen zwischen den Anhängern der alten und denen der jüngeren Halachah eingegangen wird. Genug, das Ganze ist mit voller Beherrschung des Stoffes, mit durchdringendem geschichtlichen Blicke und mit jener reinen Wahrheitsliebe behandelt, die sich nicht rasch Lieblingsmeinungen hingiebt, sondern mit keuscher Behutsamkeit das Ergebniß zieht. Solche Werke zieren die Literatur und fördern die Erkenntniß.

Es ist höchst bedauerlich, daß dies nicht in gleicher Weise von einem andern Werke gesagt werden kann; ich meine eine ungefähr dieselbe Zeit behandelnde Arbeit des Hrn. Dr. Grätz, oder, um mich richtiger auszudrücken, einen Auszug aus dem dritten Bande der Grätz'schen Geschichte, welcher von ihm unter Mitwirkung des

Hrn. M. Heß in französischer Bearbeitung angefertigt worden.[1] Hr. Gr. hat vor elf Jahren den dritten Band seiner Geschichte veröffentlicht. Wenn auch schon damals Sachkenner einsahen, wie unzuverlässig seine Behauptungen, wie gewagt seine Combinationen sind, wie die angeblichen Belege gar nicht den Inhalt des Textes begründen, wie flüchtig und durch den Schein getäuscht die Quellen benützt werden, so war man doch anerkennend für die neue Anregung, welche er zur Durchforschung des Gebietes gab, für die Lebendigkeit, mit der er den Gegenstand erfaßte und darzustellen sich angelegen sein ließ. Wenn er aber heute, nach einem solchen von Anderen nicht unbenützt gelassenen Zeitraume nichts Besseres zu geben weiß als den abgeblaßten Abklatsch des frühern gar sehr der Berichtigung bedürftigen Versuches, der statt verbessert zu sein mit neuen Flüchtigkeiten vermehrt ist, und noch dazu unter dem prunkenden Titel: Sinai und Golgatha, oder die Entstehung des Judenthums und des Christenthums, so ist das im hohen Grade betrübend. Man müßte eine ebenso große Schrift anfertigen, um alle Irrthümer zu berichtigen, alle unbegründeten Annahmen in ihrem Unwerthe nachzuweisen, die mißdeuteten Stellen in's wahre Licht zu setzen. Das kann hier, wie überhaupt nicht meine Absicht sein, und es wird auch hoffentlich nicht nöthig sein. Das urtheilsfähige Publicum wird genügend belehrt sein, um den Roman von Samuel und seinen Prophetenschulen nicht als Entstehungsgeschichte des Judenthums gläubig hinzunehmen, um die Verkehrtheiten, welche über Pharisäer und Sadducäer, die Phantasieen, welche über Essäer vorgebracht werden, als geschichtliche Wahrheit zu betrachten. Viele gewagte Annahmen hat Derenburg schon Gelegenheit genommen zu berichtigen, und nur an einigen Orten hat er sich verleiten lassen, Zweifelhaftes zu adoptiren.[5] Die Wissenschaft wird sich durch solche abenteuerliche Sprünge nicht beirren lassen und ihren ruhigen Weg unverdrossen weiter wandeln. Den Blick von der vereinzelten trüben Erscheinung abwendend, mögen wir getrost der weiteren Entwickelung entgegensehen. Noch ist sehr Vieles zu thun, und zwar nicht blos auf dem biblischen Gebiete, wo die Methode und die Ahnungen des geschichtlichen Entwickelungs-

1) Sinaï et Golgotha ou les origines du Judaïsme et du Christianisme, suivi d'un examen critique des Evangiles anciens et modernes par H. Graetz, professeur du séminaire Israélite de Breslau, traduit et mis en ordre par Maurice Hess. Paris 1867 VII und 420 S.

ganges erst aus dem Dunkel hervorzutreten beginnen, sondern auch auf dem der späteren Zeit, die mehr innerhalb der bekannten Geschichte, dennoch in ihren inneren Vorgängen so sehr verkannt worden. Doch gehen wir, nach glücklich begonnenem Anlaufe, frohen Muthes weiter, die vereinzelten Funken werden zur leuchtenden Fackel werden, und eine große, das geistige Leben der Menschheit mächtig bedingende Geschichtsentwickelung wird in ihren Gründen und in ihrer Fortbewegung zur klaren Erkenntniß gelangen. 6)

Anmerkungen.

1) Auch hier zeigt sich wieder, wie sich in der babylonischen Gemara die geschichtlichen Beziehungen ganz verwischen. Neben den zwei Stellen nämlich in Sifre und der jeruf. Gemara, welche überhaupt die alten Traditionen ziemlich treu wiedergeben, findet sich die Baraitha auch in bab. Baba mezia 48a; da aber heißt es ganz unverständlich בית חונן statt בני חנן.

2) So in der bekannten, auch von D. angeführten Stelle bei Josephus, Alterthümer XIII, 10, 5, wo Johann Hyrkan zu den Pharisäern sagt, sie wüßten, er sei bestrebt ein *δίκαιος* zu sein, und dann an ihn das Verlangen gestellt wird, daß er, wenn er den Namen *δίκαιος* verdienen wolle, der Hohenpriesterwürde entsagen solle. So aber lassen auch ferner die Pharisäer den Alexander Jannai, als die Königin Alexandra nach seinem Tode sich ihrem Schutze anvertraut, als einen *δίκαιος* gelten und betrauern ihn als einen solchen (das. 16, 1). Die Erinnerung an den Namen „Zaddik," mit welchem sich die Priester schmückten, ist aber auch der rabbinischen Literatur nicht ganz entschwunden, und wird er dort, wie es scheint, nicht ohne einen gewissen tadelnden Seitenblick gebraucht. In Sifre zu 5 Mos. 33, 15 (§ 352, ed. Wien 145a) heißt es: Die meisten Priester sind reich. Im Namen des Abba Doresch sagt man, der Vers Ps. 37, 25: Ich war ein Knabe und bin auch alt geworden und habe nicht gesehen einen „Zaddik" verlassen und seine Nachkommen nach Brod suchend, beziehe sich auf die Nachkommen Aaron's, זה זרעו של אהרן. Die Anwendung auf die Aaroniden kann hier lediglich in dem Worte „Zaddik" gefunden werden, und es mag mit derselben auf ihre übertriebene Sorge um ihre zeitlichen Güter hingewiesen werden. In Sifra (Emor, Anfang, ferner jeruf. Nasir 7, 1. Semachoth 4, 28) wird

der Vers Koheleth 7, 15: Mancher „Zaddik" geht zu Grunde durch sein „Zedek", auf den Priester Joseph ben פכסס angewendet, der darauf hielt, daß sich sein Sohn bei einer mit ihm vorgenommenen Operation entferne, damit jener nicht von dem von ihm abgeschnittenen Gliede verunreinigt werde. Auch hier scheint der Zaddik zunächst an den Priester zu erinnern und ihre peinliche Sorgfalt um die Bewahrung ihrer Reinheit selbst der Pietät gegenüber mehr getadelt als anerkannt zu werden.

3) Auch die Scheidung, welche Hr. D. (S. 238 und Anm. 3) macht zwischen den ächten Kannaim, welche keine politischen Eiferer gewesen, sondern lediglich durch ihre religiöse Wärme die Uebertretung des göttlichen Gesetzes zu rächen sich gedrungen fühlten, und den Männern der Revolution, welche sich diesen Namen unrechtmäßiger Weise beilegten, ist durchaus unbegründet. Der Eifer fließt in jener Zeit zusammen, und bei den Parteien durchdringt sich aufs Unlöslichste das religiöse mit dem politischen Elemente. Ueber die Mischnahstelle, welche von den Kannaim handelt, vgl. oben S. 106 ff. — Auch den Nechunja, Sohn des „Kanna" charakterisirt Hr. D., meiner Ueberzeugung nach, mit Verkennung des wahren Sinnes der von ihm überlieferten Sprüche und Versdeutungen entschieden falsch (S. 313 f), vgl. diese Zeitschrift Bd. II S. 38 Anm. 13.

Ob die Kannaim mehr der schammaitischen Schule als der hillelitischen angehörten, läßt sich bei der Dürftigkeit der Quellen schwer entscheiden. Jedenfalls beruht die Identificirung des „Pharisäers Zadok," welcher bei Josephus als der erste Schürer der Empörung auftritt, mit Zadok, einem angeblichen „Schüler Schammai's" in Jebamoth 15 b, welche von Hrn. Dr. Grätz, nach seiner Weise, aufs Positivste aufgestellt, von Hrn. D. in dessen Namen ohne weitere Bemerkung mitgetheilt wird (S. 195 Anm. 2), auf einem gar argen Mißverständnisse; denn der Satz: ראף על פי שתלמיד שמאי היה כל מעשיו לא עשה אלא כדברי בית הלל bezieht sich dort keineswegs auf Zadok, sondern auf Jochanan ha-Chorani. Bei einem Besuche, welchen diesem die Aeltesten der Schammai- und der Hillel-Schule am Hüttenfeste machen, wird ebenso Mischnah Sukkah 2, 7 gesagt, daß derselbe einer Entscheidung der letzteren gefolgt und daher von ersteren mit Vorwürfen belegt worden sei. Dort eben fügt die Thoßeftha die Geschichte, als ähnlicher Art, hinzu, die wir in Jebamoth a. a. O.

lesen, und sie schließt ihren Bericht mit den Worten: שאנפ שהוא מתלמידי בש"ש לא היה נוהג אלא כדברי בה"ש, wo gar nicht anders erklärt werden kann, als daß Jochanan hier gemeint ist. Ein Schammaite Zadok existirt also gar nicht; Elieser ben Zadok und dessen Vater waren Hausgenossen Gamaliels II und seiner Familie, wie aus Thoßeftha Jamtob c. 2, aufgenommen babli 22b, und Baraitha Schabbath 19a hervorgeht, sie waren also Hilleliten. — Hr. Dr. Grätz mag sich bei seinem Mißverständnisse freilich damit trösten, daß, wie es scheint, seltsamer Weise auch die Thoßefoth zu Jebamoth sich diese Flüchtigkeit zu Schulden kommen lassen; allein diese erbauten jedenfalls darauf keine Geschichte, und noch dazu hat bereits Frankel in Darkhe ha-Mischnah S. 71 Anm. 6 das Richtigere angedeutet.

Bei dem sorgsamen Fleiße, mit welchem Hr. D. alle Spuren auch von den Kannaim in den rabbinischen Quellen verfolgt, ist es auffallend, daß bei ben Dinai, der S. 279f behandelt wird, die Mischnahstelle Khelim 5, 10 übergangen wird, wo von einem eigenthümlich construirten Ofen desselben תנורו של בן דינאי, die Rede ist; diese Benennung schließt eine geschichtliche Erinnerung ein, der nachzugehen wohl sich gelohnt hätte.

4) Selbst von den Bezeichnungen, unter welchen diese Andeutungen gefunden werden sollen, sind einige sehr zweifelhafter Art. So gehören sicher nicht hierher die נקיי הדעת; es sind dies nicht etwa „ceux qui ont des pensées pures," sondern vornehme Jerusalemer — es steht immer בירושלם dabei! — mit feinen Sitten im Leben wie in der Amtsvollziehung, also keineswegs vom Leben zurückgezogene Essäer, sondern Männer, welche den besseren Familien, dem höhern Gesellschaftskreise angehörten. Der Ausdruck נקיי הדעת bildet einen Gegensatz zu dem sonst vorkommenden יפה שדיתו, ein Mensch, der nicht wählerisch, nicht ekel, robust ist (vgl. Mischnah Menachoth 11, 4 — wofür jer. Peah 8, 4 שדיתן בוקלקלה, während jerus. Erubin 3, 1 der Satz der Mischnah beibehalten wird —; M. Abodah sarah 2, 4. Dasselbe bedeutet נפש יפה M. Chullin 4, 7; Thoß. Therumoth c. 9, angeführt jerus. das. c. 10 Ende und bab. Chullin 64b. Entsprechend ist der Ausdruck von einem Menschen יפות שירתו, der kräftige Hände zum Essen hat, wacker zugreift, Thoß. Peßachim c. 7, angef. jerus. 8, 4, babli 89b, daher auch ein Thier יפה שפיה (und umgekehrt רע שפיה), das keinen wählerischen Mund hat, Baraitha Schabb. jerus. 20, 4,

babli 140 b — was der Gemara unklar zu ſein ſcheint). Die נקיי הדעת in Jeruſalem waren alſo wähleriſche und peinliche Leute, von denen M. Gittin 9, 8 berichtet wird, daß ſie die ihnen eignenden Familiennamen in Scheidebriefen oder als Zeugen unterzeichneten (der Satz bezieht ſich, wie aus der Miſchnah in Jeruſchalmi, aus Maimonides und Aſcher hervorgeht, auf die Sitte, die חנוכה zu ſchreiben; dieſe iſt aber die dem Menſchen eigenthümlich angehörende Bezeichnung — nicht ein Perſonenname, den ein Jeder tragen kann —, ein Familienname, wie auch das Verbum חנך bedeutet: eine Handlung verrichten, die ausſchließlich einem Gegenſtande angehört, M. Menachoth 4, 4). Einen ſolchen ausſchließlichen Namen zu tragen, war aber blos Sache vornehmer Familien. Ebenſo verfuhren ſie nach Baraitha Sanhedrin 30 a, als Richter, indem ſie während ihrer Verhandlung die Parteien abtreten ließen, um nicht durch ihre Einreden geſtört zu werden. Ganz beſonders iſt ihr Charakter aber ausgedrückt in Mechiltha zu 2 Moſ. 23, 1 (Neſikin c. 20 — eigentlich כספא c. 2 — ed. Wien S. קד, daraus bei Jalkut § 352): So machten es die feinen Leute in Jeruſalem: es ging Keiner von ihnen zu einem Hochzeitsmahle bis er wußte, wer noch zugegen ſei, und unterzeichnete keinen Vertrag bis er den Mitunterzeichner kannte. Der Zuſatz babli Sanhedrin 23 a: ſie ſetzten ſich nicht zu Gericht, bis ſie wußten, wer mit ſitze, iſt wieder ohne Kenntniß des Sinnes und der Verhältniſſe. Dieſe Jeruſalemer mit den ariſtokratiſchen Manieren haben gewiß Nichts mit den Eſſäern zu thun.

Ebenſowenig hat „die Zelle der Heimlichen" im Tempel לשכת חשאים (M. Schekalim 5, 6) eine Beziehung auf Eſſäer. Die Miſchnah erklärt den Sinn unmittelbar darauf. „Gewiſſenhafte (ירא חטא) legten dorthin Gaben insgeheim, davon wurden Arme aus guter Familie insgeheim unterhalten." —

Wir haben hier ſchon einige Male Gelegenheit gehabt nachzuweiſen, wie wenig zuverläſſig die Relationen der babyloniſchen Gemara ſind, während die älteren Quellen, namentlich Mechiltha und Sifre und die jeruſalemiſche Gemara uns ziemlich treu Ereigniſſe und Anſchauungen der alten Zeit wiedergeben. Natürlich verlieren die Quellen noch mehr an Zuverläſſigkeit, aus je ſpäterer Zeit ſie datiren, wenn ſie uns auch manchmal Ueberlieferungen gerettet haben, die in früheren Schriften unerwähnt geblieben. Hr. D. ſelbſt macht gelegentlich auf dieſen verſchiedenen Grad des Ver-

trauens, welchen die uns überkommenen Werke verdienen, aufmerksam. Doch wäre es sehr wünschenswerth gewesen, wenn er eine mehr umfassende Belehrung darüber gegeben hätte, namentlich aber bei seinen Anführungen die alte Hauptquelle immer vorangesetzt und den späteren Berichten blos eine subsidiarische Stellung eingeräumt, ferner aber auch gegen diese eine strengere Kritik geübt hätte. Ohne hier die vielen Belege untersuchen zu wollen, in welchen diese Regel eine Anwendung verdient hätte, sei hier blos auf Einzelnes aufmerksam gemacht. S. 306f, namentlich in der Anm., wird mit feinem Blicke auf ein Mißverständniß hingewiesen, welches zwischen Jochanan ben Sakkai und Gamaliel II geherrscht haben muß, indem jener wohl von diesem verdrängt worden und sich vor ihm von Jamnia nach Berur-Chail zurückgezogen habe. Eine Stelle, welche hier besonders in's Auge gefaßt wird, ist Sanhedr. 32 b. Dieselbe verdiente, wie ich glaube, eine schärfere Beleuchtung; sie würde durch die Zerlegung in ihre älteren und jüngeren Bestandtheile den geschichtlichen Hintergrund weit klarer hervortreten lassen. Die älteste Quelle — die von Hrn. D. aber nicht angeführt wird — ist Sifre zu 5 Mos. 16, 20 (§ 144, 103 b ed. Wien). Die Worte: der Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit eile nach, werden daselbst zur Ermahnung angewendet: Gehe einem Gerichtshofe nach, der untadlig (von unanfechtbarer Autorität) ist, הלך אחר בית דין שיפה, dem Gerichtshofe des Jochanan ben Sakkai und dem Gerichtshofe des Elieser (ben Hyrkan). Die Hervorhebung gerade dieser beiden Lehrer, deren ausschließliche Bezeichnung als der Vorsteher eines feststehenden und untadligen Gerichtes kann nicht gleichgültig sein; darin liegt entschiedene Absicht. Die Persönlichkeit Elieser's und sein Verhältniß zu seinen Genossen weist deutlich darauf hin, daß gerade ihm, dem Anhänger der alten Halachah, der sich der neuen Strömung nicht fügte, sich dadurch den Bann zuzog und von seinen Genossen entfernt eine gesonderte Schule gründen mußte, die Anerkennung gezollt wird gegenüber der neuen Richtung, welche sich geltend machte. Das wird uns in Sifre, welcher zunächst aus der Schule des Ismael, gleichfalls eines Schildhalters der alten Halachah, hervorging, nicht wundern; es ist eine Ermunterung zum Festhalten an den einzig berechtigten alten Autoritäten, ein Protest gegen die neuen Emporkömmlinge. Aehnlich muß es sich mit Jochanan ben Sakkai verhalten. Ich will nicht behaupten, daß jüngere Geschlechter, namentlich sein Nach-

folger in der Würde, Gamaliel II, in der Richtung beſonders von ihm abgewichen ſei; aber verdrängt muß auch er worden ſein, und auch ſeine Berechtigung ſoll hier gegenüber den ihn Verdrängenden aufrecht erhalten werden. Dieſe Stelle wird nun in einer erſten Baraitha am angeführten Orte in Gemara Sanhedrin vollſtändig reproducirt, nur wird, ſchon unhiſtoriſch, Elieſer vor Jochanan genannt, und die Orte beider werden hinzugefügt für Elieſer nämlich Lydda, für Jochanan Berur-Chail, eine Hinzufügung, die demonſtrativ genug iſt; gerade die Orte, wohin die Lehrer ſich ſpäter, getrennt von ihren früheren Genoſſen, zurückgezogen haben, werden genannt, nicht etwa Jamnia, wo ſie im Vereine mit Allen gewirkt. — Eine Baraitha, die ſich gelegentlich der Erwähnung von Berur-Chail anſchließt und die ihr rechtes Licht wieder durch jeruſalemiſch Kethuboth 1, 5 erhält, ſagt, daß man die religiöſen Familienfeierlichkeiten, wie Beſchneidung und Hochzeiten, die an dem genannten Orte abgehalten wurden, durch die Vorbereitungen in der Mühle wie durch hellere Beleuchtung erkannt habe. Es geht daraus wie namentlich aus dem in Jeruſch. ſich Anſchließenden hervor, daß damals ſchon die Zeit der Verfolgung war und man die religiöſen Acte verheimlichte, man ſie deßhalb an einem abgelegenen Orte vollzog, aber doch durch die weithin hörbaren oder ſichtbaren ſie begleitenden Umſtände die Aufmerkſamkeit auf ſie gelenkt wurde. Jochanan ſcheint demnach den drohenden Gefahren durch die Zurückziehung nach dieſem kleinen verſteckten Orte haben entgehen wollen, Gamaliel II aber, deſſen Abweſenheit benützend, auch wohl die Gunſt der Römer ſich erwerbend, ſcheint nun, geſtützt auf die in ſeiner Familie ſeit Hillel erbliche Autorität, in Jamnia das Patriarchat ſich angeeignet zu haben. — Nun folgt in Sanh. eine zweite Baraitha, welche die ganze geſchichtliche Erinnerung verwiſcht. Sie giebt die Anwendung des Verſes mit den Worten: Gehe den Gelehrten nach in ihre Schule, הלך אחר חכמים לישיבה das בד יפה, der entſcheidende, allein autoriſirte Gerichtshof iſt geſchwunden. Bei der Aufzählung der Autoritäten werden nun zwar zuerſt auch Elieſer und Jochanan mit ihren Orten genannt, aber nun folgen noch eine Maſſe Anderer, darunter auch Gamaliel in Jamnia und zum Schluſſe gar wird auch noch die Zelle mit den behauenen Steinen, der Sitz des großen Sanhedrin in Jeruſalem angefügt! Wäre uns nichts als dieſe ſpätere Baraitha geblieben, ſo wäre jede geſchichtliche Erinnerung an die Sonderſtellung, zu

welcher Jochanan und Elieser gedrängt worden, und an die Parteinahme für sie wider ihre Gegner gänzlich verwischt. Das Maß der Verwirrung wäre gar voll gewesen, wenn uns blos Jalkut geblieben wäre, der I § 611 die Thalmudstelle anführend, beide Baraitha's zusammenzieht und mit dem Anfange der ersten הלך אחר בר יפה die Aufzählung sämmtlicher Lehrer aus der zweiten verbindet, so daß sie nun alle zu einem unangefochtenen Gerichtshofe werden!

Bezeichnend ist auch ein Bericht, den wir bei Hieronymus zu Jes. 8, 14 lesen und der ursprünglich wohl den Juden-Christen aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts angehörte. In deren Namen (Nazaraei qui ita Christum recipiunt, ut observationes legis veteris non amittant) wird nämlich eine Beziehung der „zwei Häuser Israels," denen, wie sie erklären, Gott (der Heiland) zum Sturze und zum Straucheln sei, auf die Häuser Schammai und Hillel mitgetheilt, und Hieronymus fügt hinzu, wohl nach derselben Quelle: ex quibus orti sunt scribae et pharisaei: quorum suscepit scholam Akibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumant: et post eum Meir; cui successit Johannan filius Zachai: et post eum Elieser, et per ordinem Delphon: et rursum Joseph Galilaeus: et usque ad captivitatem Hierusalem Josue. Die hier aufbewahrten Erinnerungen sind in ihrer Verwirrung der Zeitfolge entweder getrübt oder durch Mißverständnisse entstellt. Doch geht daraus hervor, daß sie der Zeit kurz nach dem hadrianischen Kriege angehören, mit dem auch der Einfluß des Judenchristenthums gebrochen wurde; deßhalb erwähnen sie keinen Späteren als Meir. Es ist nun ganz natürlich, daß sie diesen als berühmtesten Lehrer unter den Zeitgenossen, und Akiba, als dessen und Aquila's Lehrer und zugleich als den Mann von dem weitragendsten Einflusse nennen; die Auswahl, die sie aber dann unter den früheren Lehrern treffen oder vielmehr die Bedeutung, welche gewisse Lehrer im Andenken der darauf folgenden Geschlechter errungen, ist beachtenswerth. Nach Schammai und Hillel — denn, wie es scheint, beginnt, nachdem die Häupter der Gegenwart, Meir und sein Vorgänger Akiba, genannt worden, die Reihenfolge von vorn — folgte Jochanan und Elieser, also die zwei Männer, welche auch die älteste Baraitha hervorhebt, ihnen blos angeschlossen werden Tarfon — wie gewiß Delfon zu berichtigen ist —, wieder Jose der Galiläer, nicht minder ein Anhänger der älteren Richtung, und nun erst

Josua. Aus der Hillel'schen Familie wird keiner genannt, kein Gamaliel und kein Simon ben Gamaliel. Man erkennt daraus, welche Lehrer sich einer ungeschmälerten Autorität erfreuten, wenn auch spätere Zeiten das Urtheil modificirten. —

Am Schlusse der Geschichte Alexander Jannai's berichtet Hr. D. (S. 101 f), man erzähle, in einem ihm angehörigen Pentateuche seien die Gottesnamen in Goldbuchstaben geschrieben gewesen, und er bezieht sich für diesen Bericht auf Soferim 1, 9, wo dies von תורתו של אלכסנדרוס erzählt wird. Man wird gegen die Angabe dieser späten Quelle schon mißtrauisch, wenn man hier Alexander Jannai statt wie gewöhnlich mit seinem letzteren, aramaisirten hebräischen Namen plötzlich mit seinem griechischen Namen Alexander bezeichnet finden soll. Nun aber wird in dem (von Kirchheim herausgegebenen) Tractate Sefer Thorah 1, 10, der offenbar unserm Soferim hier wie für einen großen Theil seiner Compilation zur nächsten Quelle gedient hat, der Fall von תורתן של אלכסנדרים einem Pentateuche der (reichen) Alexandriner berichtet, und so fällt das Ganze, was auch in Soferim blos Schreibfehler sein mag, in Beziehung auf Alexander Jannai vollständig weg.

S. 334 ff spricht Hr. D. von dem einstmaligen Aufenthalte Gamaliels II und seiner Genossen in Rom, nach den rabbinischen Quellen, wobei er allerdings die Unzuverlässigkeit dieser Berichte, jedenfalls soweit es Nebenumstände betrifft, nicht verkennt. „Uebrigens, sagt er S. 340, bieten uns unsere Quellen das Bruchstück einer Predigt, welche von einem dieser vier „Alten" während ihres Aufenthaltes in Rom gehalten worden." Die Quelle nun ist der späte Schemoth rabba c. 30. Hr. D. beschließt die Mittheilung mit den Worten: „Wenn dieses Gespräch wirklich gehalten worden, das Wort „Min" in seinem eigenthümlichen Sinne genommen ist, würden wir hier den Angriff eines Juden-Christen gegen die Feier des Sabbath haben." Hr. D. erweckt hiermit selbst ein ernstes Bedenken gegen den ganzen Bericht, da die Judenchristen gleichfalls die strenge Sabbathfeier beobachteten. Allein weit schlimmer steht es noch mit der Richtigkeit dieser Angabe, da in dem älteren und weit zuverlässigeren Bereschith rabba c. 11 derselbe Dialog als zwischen Akiba und „Tyrannus" Rufus (vgl. S. 419) gehalten mitgetheilt wird, die Erzählung demnach in Schemoth r. blos ungeschichtlich ausgeschmückt ist.

Was nun den Ausdruck מין betrifft, so will ich nicht bestrei-

ten, daß derselbe zunächst den Judenchristen bezeichnet, wenn auch bei der Bezeichnung von Ketzern und Ungläubigen nicht immer so streng die ursprüngliche Bedeutung festgehalten wird, unsere Ausgaben aber die ärgsten Vermischungen der verschiedenen Namen vornehmen. Gewiß unrichtig ist jedoch die Erklärung des Wortes als eine Abbreviatur von נוצרי ישוע מאמיני, bei der sich auch Hr. D. beruhigt (S. 4 Anm. 3). Ohne hier die Gründe weit auszuführen, welche gegen solche Ableitung aus Abbreviaturen und gegen die ganze, nur dem Geschmacke einer spätern Zeit mögliche gedrechselte Phrase sprechen, verweise ich auf den im Jerusalemisch-Syrischen herrschenden Sprachgebrauch von ܥܡܡܐ für ἐθνικός, den ich bereits oben S. 65 zur Erklärung unseres Wortes hervorgehoben habe. So ist auch בור, der Unwissende, nicht seiner ursprünglichen Bedeutung nach: „leere Cisterne" (S. 24 Anm. 2); das Wort ist בִּיר (nicht בּוֹר) zu lesen und kommt von dem aram. Stamme, welcher :b rachliegen, unbebaut sein, vom Boden bedeutet, daher nun: ein uncultivirter, roher Mensch. So ist שיכנא nicht ein Beinamen des Jehudah, wie er S. 131 erscheint, sondern eine Anrede Samuel's an diesen: Scharfsinniger! Auch die künstliche Erklärung des גמרא, welches Thaanioth 28b zu dem Berichte der Mischnah, Posthumus habe am 17. Thammus die Thorah verbrannt, hinzugefügt wird (S. 59 Anm.), ist überflüssig, wenn man den einfachen Sinn, den bereits Raschi giebt: כך קיבלנו מאבותינו, annimmt. Während nämlich alle andern schmerzlichen Ereignisse, die an diesem Tage sich zugetragen haben sollen, mit Bibelversen belegt werden, wird von diesem gesagt, es sei eben blos geschichtliche Ueberlieferung.

5) In Anm. 3 ist der falsche „Schammaite" Zadok nachgewiesen. Daraus wird in der franz. Bearbeitung S. 275: Les anciens de l'école de Schamaï avaient parmi eux le fameux Zaddoc, le même, sans doute, qui avait fondé, avec Juda le Galiléen, le parti des Zélateurs. Für diesen fameux Zaddoc wird in Anm. 1 auf Thoßeftha Jomtob c. 2 hingewiesen, wo, wie oben bemerkt, allerdings Elieser ben Zadok mit seinem Vater vorkommt, aber als Hausgenossen Gamaliel's. Dann wird Orlah 2, 5 angeführt, wo Zadok gar nicht genannt ist, sondern ein anderer von den Schülern Schammai's, Namens Dostai. In der deutschen Bearbeitung S. 249 war dieser wirklich im Texte genannt, und so konnte dort Anm. 4 diese Stelle herbeiziehen; hier

aber ist Dostai im Texte gar nicht vorhanden, und dennoch wird in der Anm. die nur für ihn passende Belegstelle aufgenommen! Endlich folgt die Hauptstelle Jebamoth 15. 6, mit demselben Druckfehler wie im deutschen Originale für 15 b. Diese, wie oben nachgewiesen, mißverstandene Stelle ist nun der Hauptbeleg. Im Originale hieß es doch noch, nachdem allerdings mit Bestimmtheit ein Schammaite Zadok statuirt wird, blos: „Es ist wohl derselbe Zaddok, von dem bekannt ist, daß er . . . eine religiös-republikanische Partei stiftete." Die Note 23 (S. 545 ff) bespricht dort freilich mit einer unerschütterlichen Zuversicht „den politischen Zelotismus der Schule Schammai's", sagt aber dennoch noch immer: „Die Identität dieses (nämlich bei Josephus genannten) Sadduk mit dem ר' צדוק תלמיד שמאי הזה (Jebamot 15 b — allein so steht nirgends, vgl. oben! —) dahingestellt, so war er doch sicherlich kein Hillelite, mithin viel eher als Schammaite zu denken." Aus dieser immer noch etwas bedächtigen Behauptung wird mit einem Male im Französischen — sans doute! — Die Identificirung der thalmudischen Erzählung (Sukkah 48 b), wonach das Volk einen Hohenpriester mit seinen Ethrogim geworfen, weil er die Wasserlibation am Hüttenfeste nicht nach pharisäischem Sinne vorgenommen, mit dem Berichte des Josephus (Alterth. XIII, 13, 5), wonach das Volk seine Empörung gegen Alexander Jannai durch ein gleiches Vorgehen an den Tag gelegt, nimmt auch Derenburg auf (S. 98 und Anm. 1, vgl. noch S. 103 und S. 136), und erscheint sie in Sinaï mit aller Bestimmtheit und Ziehung von Consequenzen S. 182 und S. 199. Ich will die Möglichkeit nicht in Abrede stellen; allein Josephus sagt von der Wasserlibation gar Nichts, und Der. weist selbst nach, daß auch bei andern Gelegenheiten in viel späterer Zeit das Volk seinem Unmuthe durch das Bewerfen mit den Ethrogim Luft gemacht (Kidduschin 73 a). Wie kann demnach mit solcher Entschiedenheit diese Identificirung stillschweigend statuirt werden?

S. 243 in Sinaï ꝛc. liest man in der Geschichte des Herodes: A la même époque, un tremblement de terre dévasta la vallée de Saron et remplit de terreur la nation juive. Dazu heißt es in Anm. 1: Il nous en reste un témoignage dans la prière prononcée par le Pontife au grand jour de pardon: „Et pour les habitants de Saron" lisons nous dans le Rituel de ce jour, „il priait Dieu que leurs maisons ne devinssent pas leurs tombeaux."

Dasselbe lesen wir nun in dem Texte des Originals: „Ein furchtbares Erdbeben, das besonders die Saronaebene hart traf ... Seit diesem Erdbeben pflegten die Hohenpriester am Versöhnungstage ... für die Einwohner der Sarona besonders zu beten, daß ihre Häuser nicht ihre Gräber werden sollten." Zu diesem zuversichtlichen Berichte lesen wir eine Note S. 541: „Josephus' Bericht über dieses Erdbeben ... (Alterth. XV, 5, 2) ist sehr kurz gehalten und giebt die Localität des Unglücks nicht an. Diese läßt sich vielleicht aus dem Thalmud ergänzen. Jeruschalmi berichtet, der Hoheprieſter habe beim Darbringen des Räucherwerkes im Allerheiligsten ganz besonders für die Einwohner der Sarona gebetet, daß ihre Häuser nicht ihre Gräber werden sollen ועל אנשי השרון היה אומר שלא יעשו בתיהם קבריהם (Joma 5, 3). Dieses Gebet setzt eine Calamität durch Erdbeben voraus und könnte sich auf dieses Factum unter Herodes beziehen." Wir würden diesen vorsichtigen Ton sehr billigen und nur wünschen, daß er überall hervortrete. Allein die ganze Combination ist vollständig falsch. Das priesterliche Gebet für die Häuser in Saron ist nämlich nicht durch ein einmaliges historisches Ereigniß veranlaßt, es beruht vielmehr auf der Beschaffenheit des dortigen Bodens, auf welchem die Häuser nach kurzer Frist erneuert werden müssen, wenn man sich nicht der drohenden Gefahr des Einsturzes aussetzen will. So wird Mischnah Sotah 8, 3 von den Neubauten gesprochen, welche, gemäß der Vorschrift 5 Mos. 20, 5 vom Kriegsdienste befreien; es werden dann solche Neubauten angegeben, welche nicht befreien, weil sie keine dauernden Wohnhäuser, blos zeitweilige Hütten sind, zu ihnen rechnet Elieser auch die (selbst) aus Ziegeln gebauten Häuser in Saron, die anderswo als fest zu betrachten sind, weil sie dort nämlich nicht dauerhaft sind, sie dispensiren daher nicht vom Kriegsdienste אף חבונה בית לבינים בשרון לא היה חוזר. Dazu bemerkt die Thoßeftha (c. 7): אנשי שרון לא היו חוזרין לבתיהן מפני שמחדשין אותן פעם אחת בשבוע „die Bewohner Saron's haben deßhalb nicht das Recht, ihrer neuerbauten Häuser wegen vom Kriegsdienste zurückzubleiben, weil sie sie alle sieben Jahre neu bauen müssen." Die beiden Gemaren z. St., welche die Worte der Thoßeftha anführen, sagen gar פעמים בשבוע „zwei Mal im Laufe von sieben Jahren." Also es war dies etwas ganz Regelmäßiges, was die Beschaffenheit des Bodens mit sich brachte, nicht die Erinnerung an ein außerordentliches

Ereigniß, an ein Erdbeben. Der Ausdruck שלא יהו בתיהם קבריהם drückt übrigens gar so keine ungewöhnliche Erscheinung aus, er bezeichnet vielmehr eine Besorgniß, die in jedem niedriggelegenen Flachlande bei starkem Regen eintritt. So heißt es Thaanioth 22b: In einem Jahre, das starken Regen hat, schicken die Mitglieder der Tempelwache zu den Dienstthuenden (welche in Fasten und Gebet die Gesammtheit vertreten): richtet euer Augenmerk (im Gebete) auf die Brüder in (dem tiefliegenden) Babylonien, daß ihre Häuser nicht ihre Gräber werden, d. h. nicht einstürzen mögen.[1] Man ersieht hieraus, daß der Bau, welchen Hr. Gr. auf diesem Ausdrucke errichtet, auch nichts Anderes als — ein Saronhaus war, das nun wirklich eingestürzt ist, aber — nicht wieder aufgebaut werden wird.

Ich habe absichtlich hier Einzelnes hervorgehoben, das beim ersten Anblicke doch einen gewissen bestechenden Schein hat; auf die reinen Phantasiegebilde einzugehen, die in reicher Anzahl dort vorkommen, wäre Verschwendung an Zeit und Mühe.

6) Ich habe absichtlich vermieden, in dieser Uebersicht den Blick auf die weitläufigen Geschichtsbücher Ewald's zu werfen, wenn auch deren neueste Anflage dem besprochenen Zeitraume angehört, da ich doch nur das Bedauern wiederholen könnte, in welchem alle Einsichtsvollen längst übereinstimmen, das Bedauern nämlich, daß eine tüchtige Kraft in hochmüthiger Verblendung sich selbst zerstört, aus eitler Scheu von Andern zu lernen, eigensinnig vor neuen Aufklärungen sich verschließt und hartnäckig an längst berichtigten Irrthümern festhält, fortfährt in der Geschichts-Construction aus leblosen Abstractionen sich zu gefallen und die entgegengebrachten Versuche abweist, das lebensvolle Bild der alten Zeit aus den uns aufbewahrten frischen prägnanten Zügen herzustellen, und so früher erworbene wissenschaftliche Verdienste gewaltsam selbst untergräbt. Man braucht nur einen Blick zu werfen in die soeben erschienene neueste Ausgabe des fünften Bandes seiner Geschichte (Geschichte Christus' und seiner Zeit. Göttingen 1867, XLVIII und

1) Der Erklärer hat offenbar die angegebenen Stellen im Auge, ohne sie ausdrücklich anzuführen, mit seinen Worten: אנשי השרון שיושבים במישור והגשמים סותרים בתיהם, וי"מ שאין הקרקע של מקום ששמו שרון יפה ללבנים וצריך לחדש פעמים בשבוע והתפלל שלא יפלו בתיהם פתאום.

596 S.), um von diesem Bedauern tief ergriffen zu werden. Als existirte keine neuere Forschung wird in's Blaue hineingeredet, mit den nebelhaftesten Phrasen werden die damals herrschenden Richtungen der Sadducäer und Pharisäer (vgl. besonders S. 161), der Essäer (S. 13. S. 68 Anm. 1), der Herodianer (S. 98) ohne alle Rücksicht auf neu erschlossene Quellen dargestellt. Hr. E. ist kein Kenner des Thalmud; das kann keinem Tadel unterliegen. Er merkt jedoch, daß dessen Studium für die Erkenntniß jener Zeit wichtig ist, und er bemüht sich von ihm Gebrauch zu machen; das ist lobenswerth. Er begeht freilich dabei, weil er sich zu viel vertraut, arge Schnitzer; das ist nicht auffallend und noch zu verzeihen. Aber er wiederholt mit Ignorirung aller ihm gemachten Berichtigungen die nachgewiesenen Fehler; das ist die bittere Frucht der Selbstsucht, die ein jedes reine wissenschaftliche Streben zersetzt, zur Fäulniß bringt. Hr. E. hatte vor sieben Jahren in seinen „Jahrbüchern" eine Abhandlung veröffentlicht „über Hillel und seine Rabbinenschule"; es wurde ihm damals unmittelbar darauf in Steinschneider's „hebräischer Bibliographie" Bd. III S. 39ff nachgewiesen, wie oft er gestrauchelt bei diesem Versuche, einen Gang durch das thalmudische Gebiet zu machen, und dennoch wiederholt und vermehrt er diese Irrthümer, indem er diese Abhandlung nun der „Geschichte" (S. 12—48) einverleibt. Schon die Ueberschrift stellt das Verhältniß schief dar. „Hillel und seine Gegner" lautet sie nun. Allein die eigentlichen Gegner Hillel's war die schroffe, ihre Vorzüge festzuhalten bedachte Priesterpartei, nicht Schammai und seine Schule; diese standen auf gleichem pharisäischem Boden mit Hillel, nur daß sie die energische Durchführung scheuten und zäher am Hergebrachten hielten. Rein aus der Luft gegriffen und die ganze Stellung der Männer und ihrer Schulen geradezu umkehrend ist die Behauptung, daß Schammai ein Schüler Hillel's gewesen (S. 23 und 44), ebenso unrichtig wenn dies (S. 23 Anm. 1) von Menachem gesagt wird und hier Dinge blos im Namen eines späteren Erzählers berichtet werden, wofür E. später (S. 98 Anm. 1) selbst die ältere Quelle anführt, nur daß dort ein neuer Fehler begangen wird, indem Menachem gar „der Nachfolger" Hillel's heißt! Daß Hillel ein Babylonier gewesen, steht fest und könnte zuversichtlicher angegeben werden; hingegen beruht die Annahme, daß „im Allgemeinen die biblischen Wissenschaften unter den östlichen Judäern aufs Schönste geblüht haben" (S. 26f), auf ganz unbegründeter Vermuthung.

Abgeſehen von andern kleineren Mißverſtändniſſen iſt Hrn. E. am oben a. O. nachgewieſen worden, daß ihm das richtige Wortverſtändniß der Stelle Schabbath 31a entgangen iſt, wo der Fremdling, welcher unter der Bedingung die Hohenprieſterwürde zu bekleiden Proſelyte werden will, von Hillel aufgenommen, aber durch kluge Anleitung zur Selbſterkenntniß ſeines anmaßlichen Verlangens geführt wird. Da heißt es nun: נשא אותו גר קו״ בעצמו ומה ישראל שנקראו בנים למקום ומתוך אהבה שאהבם קרא להם בני בכורי ישראל כתי׳ עליהן והזר הקרב יומת גר הקל שבא במקלו ובתרמילו על אחת כמה וכמה בא לפני שמאי וכו׳, das heißt — und die Stelle iſt ſo einfach, daß man nur nothgedrungen die Ueberſetzung beifügt —: da zog dieſer Proſelyte eine Schlußfolgerung in ſich ſelbſt: wenn nun von Iſrael, welche Kinder Gottes genannt werden, die Er aus Liebe zu ihnen bezeichnet hat als „meinen Erſtgeborenen Iſrael" (2 Moſ. 4, 22), dennoch geſchrieben ſteht, daß, wer nicht aus prieſterlichem Stamme (den heiligen Geräthen) nahe, getödtet werde (4 Moſ. 1, 51), um wievielmehr gilt dies von dieſem geringfügigen Fremdling, der mit ſeinem Stabe und ſeiner Reiſetaſche (von der Ferne) ankommt! Er ging nun zu Schammai u. ſ. w. Es wurde bereits a. a. O. aufmerkſam gemacht, daß die Phraſe: ומה ... על אחת כמה וכמה eine gewöhnliche iſt in dem Sinne: und wie? (d. h. wenn dem ſo iſt bei einem Falle, wo es weniger zu erwarten iſt) ... um eines wie viel und wie viel, d. h. einfach: um wie viel mehr (bei einem wichtigeren Falle), ganz wie das ſyriſche ܐܦ ܟܡܐ, wie die Form ſchon in der Miſchnah vorkommt, z. B. Arachin 8, 4. Hr. E., dieſes wie Anderes mißverſtehend, überſetzt auch heute noch (S. 32): „Umſovielmehr bezog ſie der Proſelyt auf ſich ſelbſt und dachte was Iſrael ſein müſſe, deſſen Glieder Söhne Gottes genannt ſeien und von denen es mitten aus der Liebe heraus, mit der er ſie liebe, hieße: mein erſtgeborener Sohn iſt Iſrael, daß über ſie geſchrieben ſtehe: aber der Fremde der zu nahe kommt werde getödtet! So ſtürzte er ſich trotz ſeines Stabes und ſeiner Reiſetaſche, worin er kam, ganz wie er war, vor Schammai"! Eine Anmerkung belehrt uns, על אחת כמה וכמה heiße eben: ganz wie er war, und die Redensart komme ebenſo vor „jer. Thaanith Bl. 69 b Z. 9, bab. קדושין Bl. 31a, Gittin 35a." Sehr gelehrt, aber leider auch verkehrt! In der Stelle jer. Thaan. 4, 5

ist, wie schon früher a. a. O. bemerkt, die Rede von Nebusar-Addan, der, um das Blut des getödteten Propheten Zacharias, welches in steter Bewegung gewesen, zu stillen, 80,000 Priesterjünglinge darauf getödtet, und als das Blut noch immer in lebendigem Flusse geblieben, es angeschrieen habe: soll ich dein ganzes Volk vertilgen? Da hatte sich Gott erbarmt und gesprochen: „Wie? wenn (רמה אם) der, der Fleisch und Blut und grausam ist, von Mitleid erfüllt worden über meine Kinder: ich, von dem es heißt: denn ein barmherziger Gott ist dein Gott ꝛc., um wie viel mehr (ואכ״ר). Kiduschin 31a heißt es: Wenn nun der, welcher, ohne daß es ihm befohlen, es vollzieht, so belohnt wird, um wie vielmehr der, welcher es thut, weil es ihm befohlen, und Gittin 35a: Wenn Jemand, der wahr schwört, so bestraft wird, um wieviel mehr wer lügenhaft schwört. Die Citatengelehrsamkeit beweist demnach blos, daß Hr. E. sämmtliche Stellen mißversteht. —

Dies und Aehnliches mag nur zeigen, daß Hr. E. in diesen Dingen durchaus nicht stimmfähig ist und läßt erkennen, wie wenig alle seine mit solchem Quellenstudium aufgestellten Behauptungen eines ernsten Eingehens werth sind. — Es kann uns daher gewiß nicht wundern, wenn er stillschweigend fremde Irrthümer aufnimmt. So begegnen wir auch hier dem in Anm. 3 abgewiesenen „Zadok, Schüler Schammai's (S. 65 Anm. 4). Er entlehnt frischweg, freilich ohne Nennung seines Führers, Hrn. Gr. die Combination der זקני בתירה mit dem von Herodes gegründeten Orte Bethyra (S. 27 Anm. 2), eine Combination, deren Ungrund Derenburg (S. 179 Anm. 1) nachweist. Was demnach von der ganzen Charakteristik des inneren jüdischen Lebens zur damaligen Zeit zu halten ist, einer Charakteristik, die E. theils aus seiner Phantasie, theils aus den Angaben der urchristlichen Schriften herausspinnt, zu halten sei, läßt sich leicht denken. Seine Darstellung der damals herrschenden Messiaserwartungen als eines „verhimmelten Gottessohnes" ist ohne andere Grundlage, als daß sie ihm zu seiner Geschichtsconstruction dient. Das Gerede von der „Dämonensucht" (S. 115ff) mag wohl auf die Kreise passen, in welchen das entstehende Christenthum Anklang und Anhänger fand, in den besseren Schichten der Gesellschaft übte der Volksglaube an Dämonen gar keinen merklichen Einfluß, wovon das sicherste Zeugniß ist, daß die alle Fälle so peinlich erwägende Gesetzesdiscussion von ihm kaum Notiz nimmt.

Jedoch es genüge an diesen gelegentlich aufgelesenen Bemerkungen!

NS. Nachträglich habe ich einen Blick in Keim's Buch werfen können und mich nun selbst überzeugt, daß derselbe, natürlich soweit es die Enge des Bekenntniß-Standpunktes zuläßt, vollständig in die neue Auffassung über Sadducäer und Pharisäer eingegangen. Auch von ihm kann sich nun Hr. Hanne über die von ihm mißhandelte Stelle des Makkabäerbuches belehren lassen. K. nämlich sagt S. 255: „Jeder hörte sie (die pharisäischen Lehrer) gerne, der nach Tugend strebte, und sie selbst riefen Jeden, denn Allen versprachen sie das Erbe, die Heiligkeit, das Königreich, das Priesterthum." In Anm. 2 verweist nun K. auf 2 Macc. 2, 17 und fügt hinzu: „Geiger bemerkt S. 206 den pharisäischen Geist des Buches." Neben der erwähnten Enge des Bekenntniß-Standpunktes verhindert K. freilich auch an der vollen genauen Erfassung der Sachlage der Mangel an genügender Befähigung in die jüdischen Quellen einzugehen, den K. offen selbst eingesteht. Daher verschiebt sich ihm doch immer die Geistesrichtung der Parteien im Ganzen, wie er auch sehr leicht einzelnen Irrthümern zustimmt, wie, um nur auf ein bereits hier mehrfach Besprochenes beispielsweise hinzuweisen, auch bei ihm S. 267 Schammai als „Lehrer jenes Zadok," nämlich des Zeloten mit den daran geknüpften Consequenzen wiederkehrt.

8. Dec.

III. Biblische Miscellen.

Glossen und Correcturen.

1. Es ist Urschrift S. 240 ff aufmerksam gemacht worden, daß die Worte 3 Mos. 20, 10 אשר ינאף את אשת איש eine Glosse zu der ursprünglichen LA. א' ר' א' א' רעהו sind, in welcher der alte Sprachgebrauch, das Weib eines Andern als אשת רעהו zu bezeichnen, mit dem später üblichen, aber früher der Sprache fremden אשת איש vertauscht worden ist; beide Lesarten haben sich erhalten und bilden nun eine unerträgliche Tautologie. Solche Fälle sind nicht selten; heben wir einige hervor!

Nachdem Jithro berichtet worden, wie Israel so wunderbar befreit worden, spricht er (2 Mos. 18, 10): gepriesen sei Gott,

„der euch gerettet von der Hand der Aegypter und von der Hand Pharao's, welcher das Volk gerettet von unter (מתחת) der Hand der Aegypter." An dieser schleppenden Wiederholung nehmen alle Uebersetzer und Erklärer Anstoß; die 70 aber geben wirklich blos den ersten Satz wieder mit gänzlichem Wegfall des zweiten und setzen in jenem statt: welcher euch (אתכם) gerettet, die Worte: welcher sie (אותם) gerettet. Offenbar aber ist der zweite Theil — gerade wie 3 Mos. 20, 10 — der ursprünglichere, der erste corrigirende Glosse. Jithro preist Gott dafür, daß er das Volk aus der Gewalt der Aegypter befreit; allein תחת יד drückt die Dienstbarkeit unter einem Andern aus (vgl. 1 Mos. 16, 9. 2 Mos. 21, 20. 2 Kön. 8, 20. 22. 13, 5), und das empfindliche Nationalgefühl nahm daran Anstoß zu vernehmen, daß Israel einem fremden Volke dienstbar gewesen (vgl. Urschrift S. 94), eine Empfindlichkeit, die so weit ging, daß sogar der Ausdruck, die Aegypter hätten die Israeliten bei ihrem Auszuge „hinausgetrieben," verletzend klang (vgl. das. S. 349). So war denn auch die Aussage, Gott habe die Israeliten von „unter" der Hand der Aegypter befreit, ein zu scharfer — den Uebersetzern und Erklärern ist diese scharfe Bedeutung nicht entgangen —, und dem hilft die Glosse ab, indem sie das תחת zurückläßt, und einfach sagt, daß er sie „aus der Hand" der Aegypter befreit habe, also nicht von einer Dienstbarkeit, sondern von einer sie durch dieselben bedrohenden Gefahr. Sie geht in ihrem Milderungsversuche noch weiter. Die Unterwerfung unter einen König verletzte weniger als die unter ein Volk (vgl. Urschrift an den a. O.), und sie fügt daher noch hinzu: und aus der Hand Pharao's. Diese Glosse allein geben nun die 70 wieder und sie zeigen zugleich, wie sie zuerst gelautet; denn der Glossator, welcher den Text mit את העם vor sich hatte, setzte in seine Glosse dafür אותם, doch fühlte man später dessen Unschicklichkeit, da es im Munde Jithro's auf nichts Vorangegangenes sich beziehen kann, und corrigirte es in אתכם. In dieser Form nun ist Glosse nebst ursprünglichem Texte zusammengeflossen und ist natürlich störend.[1])

Sehr matt, ja zu schiefer Auffassung verleitend ist die bei den 70 fehlende Glosse שבעתים zu כאור שבעת הימים Jes. 30, 26 (vgl. Knobel z. St.). Eine Glosse, die, wie es scheint, einen blos ungewöhnlichen Ausdruck beseitigen wollte, dann aber — wohl weil

1) Anders bei Kohler: Der Segen Jakob's S. 19.

am Orte selbst die Tautologie zu auffallend war — an unrichtige Stelle gesetzt wurde, sind die Worte Jonas 1, 8: באשר למי הרעה הזאת לנו, welche hier ganz unpassend und blos dieselbe Phrase aus V. 7 wiederholen mit der Aenderung des ersten Wortes בשלמי, welches dem Glossator zu wenig dem biblischen hebräischen Sprachcharakter zu entsprechen schien und einer Erklärung bedurfte. Auch diese Glosse fehlt bei den 70, und ist als solche bereits erkannt worden (vgl. Hitzig z. St.).

2. Eine absichtliche Correctur scheint in Jes. 66, 20 vorzuliegen. In den vorhergehenden Versen wird die Verkündigung des Gottesnamens unter fremden Völkern verheißen, so daß auch sie zur Verehrung des wahren Gottes gelangen. Der Seher fährt demnach fort (V. 20. 21): „Es werden dann alle eure Brüder aus allen Völkern eine Gabe Gotte darbringen auf Rossen, mit Wagen ... wie die Söhne Israel's die Gabe bringen in reinem Gefäße in das Gotteshaus. Und auch von ihnen werde ich zu Priester-Leviten nehmen, spricht Gott." Der Sinn ist wohl unzweifelhaft ganz universalistisch. Glieder aus allen Völkern, die über Gott belehrt sind und die daher gleichfalls Brüder genannt werden, bringen von weit entlegenen Orten her, so daß sie der Reitthiere und der Wagen bedürfen, Gotte Gaben dar, wie die Israeliten sie in reinen Gefäßen in das Gotteshaus tragen, und auch aus diesen zu Gott bekehrten Völkern wird Gott Priester-Leviten erwählen.[1]) Diese universalistische Erwartung, welche mit dem ganzen kühnen Schwunge und den muthigen Hoffnungen, wie sie den zweiten Theil des Jesaiasbuches auszeichnen, in schönem Einklange steht, war für die eintretende beengende Zeit des Druckes und der daraus erfolgenden strengern Absonderung zu weitherzig. Daß aus andern Völkern, selbst wenn sie Proselyten geworden, Priester-Leviten hervorgehen könnten, war ihr undenkbar; Priester können nur aus Israels Stamme sein, und zwar nur die Nachkommen Aaron's. Also מהם in V. 21 kann nicht heißen: von den Völkern; da es sich aber auf nichts Anderes beziehen kann als auf כל אחיכם in V. 20, so kann auch dies nicht bedeuten: alle eure Brüder aus allen Völkern, sondern diese Brüder sind Israeliten,

1) So übersetzt und wendet die Stelle an Grünebaum in seinem Buche: Die Sittenlehre des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber ꝛc. S. 26, ohne jedoch etwas zur Begründung zu sagen.

und der Satz muß erklärt werden: Man wird eure Brüder (die dort zerstreuten Israeliten) von allen Völkern her als Gabe Gott darbringen, und von ihnen, diesen fernen Israeliten, wird Gott auch Priester nehmen, und zwar wohl nur diejenigen, welche wirklich Nachkommen Aaron's sind, die durch ihre Entfernung dem Dienste entfremdet waren (vgl. Mechiltha Bo. c. 12, S. 16a ed. Wien, und die Erklärer z. St.). Um nun keinen Irrthum aufkommen zu lassen, vielmehr die Worte כל אחיכם entschieden als Object zu bezeichnen, wurde ein את vorgesetzt, das der Text nicht hatte; mit seiner Beseitigung fällt der schielende Gedanke, der in die Stelle gelegt wurde, und kommt die erhabene Anschauung des Sehers wieder zu ihrer vollen Geltung.

Neben zwei oben besprochenen Glossen führt Hr. Kohler a. a. O. S. 55 Anm. noch an, der ganze Vers Hiob 23, 14, welcher gleichfalls bei den 70 fehlt, sei eine erklärende Glosse zu בַּחֻקִּי V. 12, das aber mit den 70 בְּחֻקִּי gelesen werden müsse. Letztere Lesart empfiehlt sich allerdings, aber V. 14 wird durch die Annahme einer Glosse nicht deutlicher. Auch Spr. 16, 29 als Glosse für נרגן anzunehmen, liegt keine nöthigende Veranlassung vor. Ansprechend ist die das. S. 23 nach den 70 vorgeschlagene Correctur Hiob 40, 19 הֶעָשׂוּי לְשַׂחֵק בו für unsere Lesart: הינשו יגש חרבו, also: es (das Behemoth) ist das erste der Wege Gottes, welches geschaffen, um mit ihm zu scherzen, ganz wie es vom Leviathan, dem hier von V. 25 ab mit dem Behemoth zusammengestellten Seeriesen, in Ps. 104, 26 heißt. Hr. K. liest nach dem angegebenen Sinne: עושהו ישחק בו, jedoch sprechen die Buchstaben unseres Textes wie die Worte der 70, und die Parallele mehr für die angegebene Emendation; in ersterer Beziehung braucht dann blos Lamed für Gimel, Kof für Resch gelesen und die Worte anders abgetheilt zu werden, und unsere Lesart ist da. Es erschien wohl die, wie es scheint, beliebte Vorstellung, daß Gott mit diesen Seeungeheuern scherze, wie der Mensch mit einem Vögelein (V. 29), später als zu sinnlich, so daß die 70, welche die ursprüngliche Lesart in Hiob noch vor sich hatten, nicht Gott, sondern „dessen Engel" mit ihm spielen lassen, und man dann, da in der Hiobstelle לשחק בו nichts Anderes bedeuten kann, als daß Gott mit ihm spiele, eine Correctur vornahm. In der Psalmstelle jedoch konnte לשחק בו gedeutet werden, daß Leviathan mit oder in dem Meere spiele, und so blieben die 70 bei dem Buchstaben ohne Umschreibung, sowie auch

unser Text keine Correctur erfuhr. Dennoch haben Thalmud und Midraschim die eigentliche Bedeutung nicht verkannt, woher dann die Legenden über den Leviathan in Baba bathra 75 a, von dem Gott in der zukünftigen Welt den Frommen eine ergötzliche Mahlzeit bereiten werde, was Wajikra rabba c. 13 nicht blos von diesem, sondern auch von Behemoth gesagt wird, wohl in Erinnerung an die ursprüngliche Lesart im Hiob. — Merkwürdig ist nun, daß die 70 auch 41, 24 (33) ganz ebenso wie 40, 19 übersetzen, als hätten sie auch da העשוי לשחק בו gelesen für יֻגַּשׁ לְחַרְבּוֹ, das seltsam genug klingt; die Conjectur Hrn. K.'s: העשהו לקולו יחת „wird sein Schöpfer vor seiner Stimme zittern?" ist bei dem Mangel jeder äußern Stütze gewagt, wie auch diese Lesart keine Veranlassung zu einer Aenderung geboten hätte. Dasselbe gilt von der vorgeschlagenen Emendation in V. 1.

IV. Der Dichter Immanuel, der Freund Dante's.

„Ein Mann der ernsten Wissenschaft, welcher seine Muße mit besonderer Vorliebe dichterischen Arbeiten zu widmen pflegt, ist bei seinen Nachforschungen in der italienischen Literatur auf den oben angeführten Poeten gestoßen und hat sich, überrascht von dessen Originalität und Anmuth sowie von der nicht zu verkennenden Aehnlichkeit mit Heinrich Heine, es zur Aufgabe gemacht, denselben mit seinen Schöpfungen der Jetztzeit wieder in Erinnerung zu bringen. Zunächst war es der Literarische Verein in Dresden, dem er das Leben und die Werke jenes genialen Geistes vor die Seele führte, und da wir die feste Ueberzeugung in uns tragen, daß beide auch in weiteren Kreisen Aufmerksamkeit und Antheilnahme erwarten dürfen, so verfehlen wir nicht, jenen Vortrag an dieser Stelle, soweit es uns zweckdienlich und passend scheint, der größern Oeffentlichkeit anheimzugeben."

Mit diesen etwas mysteriös klingenden Worten leitet Herr Feodor Wehl einen Aufsatz im „deutschen Museum" Nr. 43 (24. Oktober) ein, der überschrieben ist: „Manoello ben Salamo (l. Salomo), der Heinrich Heine Italiens im 14. Jahrhundert". Wer „der Mann der ernsten Wissenschaft" ist, durch welche Veranlassung er „auf den Poeten gestoßen" ist, welche Quellen er für

seine Darstellung benutzt hat, erfahren wir nicht, und es dürfte doch nicht unwillkommen sein, die Lücken, welche Hr. Wehl hiemit gelassen, im Wesentlichen zu ergänzen.

Ein italienischer Schriftsteller, Camillo Ugoni, hatte ein ausführliches Werk über die italienische Literatur in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hinterlassen: Della letteratura italiana nella seconda metà del secolo XVIII, welches sein Bruder Filippo zum Drucke vorbereitete. Darin war auch der verdienstvolle Alterthumsforscher Johann Bernhard de Rossi behandelt; aber gerade die erfolgreichste Seite seiner Thätigkeit, seine reichen Sammlungen im Gebiete der jüdisch-mittelalterlichen Literatur und seine Mittheilungen über dieselbe waren ganz übergangen. Der Herausgeber, welcher auf diese Lücke aufmerksam gemacht wurde, wandte sich deßhalb an Samuel David Luzzatto in Padua, und dieser fertigte einen Anhang an (Appendice), welcher in 11 Nummern die Werke de Rossi's auf diesem Gebiete besprach (Opere del De-Rossi concernenti l'Ebraica letteratura e bibliografia), und welcher, 28 Seiten umfassend, in Verbindung mit dem Werke 1857 in Mailand erschien. Unter den Schriften de Rossi's wurden nun hier auch genannt die Bruchstücke aus dem Commentare des R. Immanuel, Sohnes Salomo's zu den Psalmen, welche er 1806 nach einer Handschrift herausgegeben. Luzzatto beschließt die Nachricht darüber mit den Worten: „Rabbi Immanuel war ein Freund Dante's und beklagte dessen Tod in einem italienischen Sonette. Allighieri muß in der Nähe von Juden gelebt und dieselben nicht etwa verachtet haben, wie seine Verse bekunden:

> Als Menschen handelt, nicht als thör'ge Schafe,
> Daß unter euch der Jud' euch nicht verlache [1]).
> (Paradies V, 80. 81, nach Eitner).

Von dieser so schlicht und bestimmt hingestellten, mir bisher ganz unbekannten Notiz betroffen, fragte ich bei Luzzatto an, woher er diese Nachricht habe und wo sich dieses Sonett befinde, worauf ich unter dem 27. Februar 1857 die Antwort erhielt: „Vor Kurzem ist ein italienisches Sonett auf den Tod Dante's gedruckt worden,

1) Rabbi Immanuel fu amico di Dante, e ne pianse la morte in un sonetto italiano. L'Allighieri deve avere avvicinato alcuni Ebrei, e non deve averli avuti a vile, quando cantò:

> Uomini siate, e non pecore matte,
> Si ch'il giudeo tra voi di voi non rida (Parad. V.)

das dem Juden Immanuel beigelegt ist; ich besitze es, kann es aber nicht finden." Da nicht lange darauf unser Briefwechsel eine Unterbrechung erlitt, so hatte die Sache dabei ihr Bewenden. Im Jahre 1859 jedoch las ich in Steinschneider's „hebräischer Bibliographie" Bd. II S. 21 die Nachricht: „Wir haben von Luzz. ein italienisches Werkchen von Prof. Mercuri erhalten, worin das Sonnett des Juden Manoelle (Immanuel) an Dante mit Bemerkungen mitgetheilt ist. Wir zweifeln keinen Augenblick an Luzzatto's Identificirung mit dem bekannten Dichter, aber der Gegenstand verdient nähere Besprechung". Meine Bitte an Hrn. Dr. Steinschneider, mir das genannte Schriftchen auf einige Zeit zur Benutzung zu gestatten, wurde aufs Zuvorkommendste gewährt. Nun genauer mit ihm bekannt geworden, gewann der Gegenstand noch höheres Interesse für mich, und so hielt ich darüber am 14. Dec. dess. J. einen Vortrag im israelitischen Handlungsdiener-Institute, der, umgearbeitet, dann im „Magazin für die Literatur des Auslandes" 1860 Nr. 3 S. 28 ff. erschien. Er erweckte die Aufmerksamkeit, wurde in einigen jüdischen Jahrbüchern für das Jahr 1861 abgedruckt, während ich selbst ihn in etwas anderer Form und in hebräischer Sprache dem in Wien erscheinenden Sammelwerke „Ozar nechmad" (1860 Bd. III S. 121 ff.) einverleibte; die Resultate sind in Geschichtswerke aufgenommen worden. Dennoch scheint er nicht so bekannt geworden zu sein, daß sich seine Wiederholung, der sich noch einige Bemerkungen anschließen mögen, nicht rechtfertigen sollte. Um nun das Material, welches ich über Immanuel verarbeitet habe, vollständig vorzuführen, möge dieser Arbeit eine Charakteristik des Dichters vorangehn, wie ich sie früher Ende 1855 entworfen habe und die in dem selten gewordenen Büchlein: Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule (Leipzig 1856 S. 58 ff.) erschienen ist.

„Schärfer noch[1]) prägt den italienischen Charakter aus der Dichter Immanuel (geb. um 1272); er ist von einem Humor, dessen Keckheit in der jüdischen Literatur sich nicht wiederfindet. Ein gelehrter Schrifterklärer, Verfasser philosophisch-grammatischer Werke, ist er zugleich Dichter im Geiste seines ältern Zeitgenossen Dante und des jüngern Boccacio. Im höhern Alter, gegen 1328, sammelte er seine Lieder, aber der jugendliche Uebermuth hatte ihn

1) nämlich als der früher besprochene Kalonymos ben Kalonymos.

zu dieser Zeit noch nicht verlassen. Es fehlt bei ihm allerdings nicht an ernsten Liedern, aber seine Stärke besteht in Scherz und Spott. Von einem komischen Effecte ist sogleich am Beginne seiner Makamen sein Selbstlob; die spanischen Dichter verkünden Dies mit der ganzen Grandezza des Hidalgo, bei Immanuel erscheint es in lustigen Sprüngen des Policinello. Aller Schranken spottet er im Lobe der schönen und in Verspottung der häßlichen Frauen, und die Verhöhnung des „Hörnerträgers" hält sich durchaus nicht innerhalb der Gränzen des Anstandes.

Aber auch sonst bietet er des Drolligen nicht wenig, und soweit es das Schicklichkeitsgefühl nicht verletzt, mag dieser weise Rabbi mit dem Satyr-Antlitze vor dem Publicum erscheinen.

„Er will einen langen Menschen beschreiben und sagt von ihm: Der Mensch ist so lang wie das Wav in Waisatha [1]) — und wie der Galgen des Haman Sohnes des Hamdatha, — so lang wie der Frauen Reden — und des Versöhnungstages Nöthen, — wie die Werke Samuel's des Thibboniden — und die des Saadias [2]), er ruhe in Frieden!

„Von einem Menschen, der ihm widerwärtig, sagt er: Ich hasse ihn so tüchtig, — wie der Liebende die Frau, die züchtig, — wie die Frau grämlich auf den Verschnittenen schaut — und die Jungfrau auf den, dessen Haar ergraut, — wie die Häßliche den Spiegel meidet, — und wie der Tochter der Lust der Enthaltsame ist verleidet.

„Für den Bibelkenner sind noch ergötzlicher seine dreisten Späße, mit denen er angeblich in einer Gesellschaft Unwissender auftritt und von ihnen mißverstandene Bibelverse in geistreichen Unsinn umgestaltet.

„Seinen Höhepunkt erreicht Immanuel in seiner, dem Dante nachgebildeten Höllen- und Paradiesesfahrt. In der Hölle sieht er — wohl nicht ohne Ironie — auch die Männer, die er als Philosophen hoch verehrt, die aber des Glaubens entbehrten: Dort siecht Aristoteles, bleich und entstellt, — weil er geglaubt an die Ewigkeit der Welt, — dort wird es an Galen, dem großen Arzte, gerochen, — daß er vorwitzig gegen Moses gesprochen. — Dort hat's Alfarabi zu beklagen, — daß er sich

1) In dem Worte: Waisatha (Esther 9, 9) soll das Wav lang gezogen werden.

2) Zwei berühmte Schriftsteller, deren Werke dem Immanuel langweilig erschienen.

erdreistet zu sagen, — die Vereinigung des Menschengeistes mit dem Geiste Gottes — sei alter Weiber Geschwätz und werth des Spottes, — die Seelen, die dahingeschieden, — kehrten wieder in neue Leiber hienieden. — Dort jammert Platon im Winkel — über seinen Dünkel, — daß er seine Worte als Prophezeiung gehegt — und den Ideen Wirklichkeit beigelegt, — dort Hippokrates, der Keinem wollte gönnen, — daß er seine Weisheit solle kennen. — Dort wird Avicenna verlacht, — daß er sich ausgedacht, — es könne wohl auf Erden — ein Mensch ohne menschlichen Vater erzeugt werden.

„Die Anwesenheit Anderer in der Hölle erklärt ihm der Führer folgendermaßen:

Sie wollten von der Bibel blos wissen die thalmudische Ableitung, — den hebräischen Text und des Thargums Deutung — und verschmähten jede vernünftige Anleitung: — die Weisheit erschien ihnen niedrig, — die Beschäftigung damit widrig, — die Lehre vom Denken, — sagten sie, wollen wir dir schenken, — sie ist eitel, — kommt davon Nichts in den Beutel. — Sie wollten's nicht wissen, daß der Weisheitsleiter Spitze zu Gott hinreicht, — für Jeden, der mit Eifer sie besteigt. — Sie glaubten, nur wer die Ehe bricht oder raubt, — thue, was unerlaubt, — und vergaßen, daß es an der Seele ist Diebstahl, — wenn man ihre edleren Kräfte versenkt in Trübsal. — Weil sie nun die Weisheitsleiter nicht bestiegen, — müssen sie hier in diesen Fesseln liegen.

„Im Paradiese gewahrt er natürlich alle Frommen, die ihm auch bald bekannt sind; aber siehe da, auch unbekannte Gestalten schaut er, und sein Führer giebt ihm über deren Berechtigung hier zu verweilen Auskunft:

Dort sah ich Männer mit einem Strahlenkranz, — vor dem des Mondes Licht erbleicht und der Sonne Glanz. — Wer sind die Männer hier in der Engel Land? — fragte ich, da ich keinen von ihnen kannt'. — Das sind, sprach mein Führer, die Frommen anderer Nationen, — sie gelangten durch ihre Weisheit zu den Siegeskronen. — Sie hatten darüber nachgedacht, — wer sie aus dem Nichts ins Dasein gebracht, — und der Inhalt ihres Strebens — war, was denn der Zweck ihres Lebens? — Als sie sich nun bemühten, darüber der Väter Glauben zu erkunden, — hatten sie nichts Befriedigendes gefunden. — Ueberhaupt fanden sie jeden Glauben damit beschäftigt — aufzusuchen, was seine Stützen

kräftigt, — sich aufzublähen — und andere zu schmähen. — Da hielten sie nicht fest bei einer Partei, — sondern wählten aus der Glauben allerlei — die unbestrittenen Lehren, — die Alle verehren, — das ergriffen sie und übten sie gern, — doch das von Allen Verworfene hielten sie fern. — Ueber Gott aber sprachen sie: Jeder will einen andern Namen erheben; — wie sollten wir es wagen, ihm einen Namen zu geben? — Wie sein Name sei, bleibt sich gleich, — wir verehren in ihm den Schöpfer, der weise, verborgen und gnadenreich, — der erbarmend sorgt für seine Heerde, — mit seiner Herrlichkeit auch uns wieder heimführt von dieser Erde.

„Dem ächten Immanuel begegnen wir wieder, wenn er seinen Eintritt in die Region der Propheten und heiligen Sänger beschreibt:

Da erscholl es immer weiter und weiter: — Immanuel ist da, der Freudebereiter! — Da eilte David, mich grüßend, herbei, — mit Harfe und Schalmei; — Alles strahlte von seinem Glanz, — ihn umgaben Heman, Asaf, Jeduthun und die Korah-Söhne, ein heiliger Sängerkranz. — „Sei mir gegrüßt, du Lieber, Getreuer, — du hast erst von meinen Perlen hinweggezogen den Schleier; — jungfräulich verschlossen waren meine Dichterworte, — deine Erklärung eröffnete zu ihnen die Pforte". — Und er sandte nach allen Commentatoren der Psalmen, — damit man sehe, wer denn errungen die Palmen. — Da kamen Alle, nach denen er ausgesandt, — mit ihren Commentaren herangerannt, — David Kimchi an ihrer Spitze, — und verbeugten sich alle tief vor des König David Sitze. — Da gab er ihnen allen den 68. Psalm auf. — Was stieg da für ein Qualm auf! — „Seid alle Stümper", sprach David, „unnütz Gesindel, — hier ist (und dabei küßt' er mich auf's Haupt) mein Myrrhenbündel, — der hat mein Geheimniß enthüllt, — hats begonnen und erfüllt." — Da erklärte ich auf David's Geheiß ausführlich — den Psalm, und als sie hörten die Erklärung, wie sie fein und zierlich, — da verstummten sie unwillkührlich — und ehrten mich über die Maßen, fast ungebührlich. — Da kam Ezechiel, als ich mich mit diesen noch unterhielt, — und schrie, wie ein Löwe brüllt: — Wer will mich von hier wegtreiben? — Ich muß bei diesem herrlichen Erklärer bleiben." — Dann wandte er sich freundlich zu mir: — „Grüß' Gott, wie geht es dir?" — „Es geht mir", sprach ich, „ganz erträglich — und freut mich unsäglich, — daß ich lebendigen Leibes schaue, was ich bisher gehalten für unmöglich." — „Ach," sprach er darauf,

„ich fühle mich sehr geehrt, — daß du mein Buch erklärt! — alle meine Erklärer waren krank und konnten nicht gesunden, — du allein hast den heilenden Balsam gefunden." — Da kam auch schon Jeremia, — zur Linken Elisa, zur Rechten Elia, — hinter ihnen noch Baruch ben Neria, — schüttelte mir die Hand und sprach mit herzlichem Tone: — „Du bist mir ein Siegel auf Herz und Hand, auf dem Haupt eine Krone; — hat mich ja Keiner bisher verstanden, — bis du mit deinem Commentare bist erstanden." — „Willkommen", sprach Jesaias, der unterdessen herangetreten, — „gehörst ja mit zu den Propheten, — hast an mir einen beredten Vertheidiger — gegen jeden Beleidiger, — du bist der ewigen Seligkeit werth, — weil du mein Buch so gut erklärt." — Da kam auch Salomo der König, — mit ihm noch andre Schriftverfasser nicht wenig. — Die, schon von der Ferne mich erkennend, hießen mich willkommen — und haben sich gar freundlich gegen mich benommen. — Ich aber, ganz glücklich, — erwiderte den Gruß, wie es ziemlich und schicklich. — Nun führten sie mich noch höher hinauf in die Räume der obern Edenwelt — bis zu Mose's, des Gottesmannes, Zelt. — Aber da ward ich geblendet — von den Strahlen, die sein Antlitz aussendet. — Doch er verschleierte sich demüthig — und sprach zu mir gütig: — „Bist ein seltner Mensch! ein Mensch mit einer Seele, die beschmutzt, — und hast doch deine Fähigkeiten zur Erklärung der prophetischen Schriften benutzt! — Nicht weil dein Herz gerade und dein Wandel gerecht, — sondern weil deine Schrifterklärung einfach und ächt, — bleibst du bewahrt vor der Hölle Pein — und gehst in's ewige Leben ein." " —

In Anschluß an diese Würdigung Immanuels folge nun die Darstellung seines Verhältnisses zu Dante, wie der bereits genannte Aufsatz im „Magazin ꝛc." dasselbe entwickelt:

„Es ist längst anerkannt, daß auch im Mittelalter, in jenen Jahrhunderten schroffster Absonderung, die Juden ihren reichlichen Beitrag nicht blos zur Entwickelung ihrer eigenthümlichen Literatur, sondern auch zur Förderung der Wissenschaften im Allgemeinen geliefert haben. . . Wenn es jedoch niemals an Männern der Wissenschaft fehlte unter den Genossen der jüdischen Religion, so möchte man dennoch glauben, daß bis zur neuen, mit Mendelssohn beginnenden Zeit ein Jude nicht in den Kreisen heimisch sein konnte, welche in der Ausbildung des Volksthümlichsten, der vaterländischen

Sprache und der nationalen Literatur, ihre edelste Lebensaufgabe fanden. Philosophie, Medicin, Mathematik sind Wissenschaften, die sich über Land und Volk zu erheben wissen, die sich blos an die allgemeine menschliche Begabung knüpfen; aber konnte die Dichtung in der Landessprache mit ihren, an das ganze Volksbewußtsein sich anlehnenden Stoffen, wo die eigenthümliche Geschichte des Volkes, seine religiösen und nationalen Anschauungen tief empfunden werden müssen, konnte auch sie den lebendigen Anklang im Herzen eines mittelalterlichen Juden finden, so daß seine dichterischen Anlagen ihn mit in den Kreis dieser Bestrebungen hineinzogen? Bei allem Aufschwunge, den die Geister in Italien am Ende des 13. und am Anfange des 14. Jahrhunderts nahmen, bei aller Freisinnigkeit, die uns Bocaz' Novellen enthüllen. . ., möchte man doch Dante und seinen Kreis viel zu sehr in specifisch nationale und christliche Interessen versenkt glauben, als daß er sich einem Juden und dieser wiederum ihm in engerer Freundschaft hätte anschließen können. Und dennoch ist dem so! Alle vorgefaßten Bedenken schlägt die bezeugte geschichtliche Thatsache nieder.

„Im Jahre 1853 erschien zu Neapel eine kleine Schrift [1]) des römischen Professor Mercuri, in welcher dieser die Ansicht zu begründen suchte, Dante sei nicht, wie allgemein angenommen wird, 1321 gestorben, sondern müsse mindestens bis 1328 gelebt haben. Zur weiteren Begründung theilt er auch vier Sonette mit, von denen das erstere bereits gedruckt war, die anderen drei aber erst durch ihn aus einer Handschrift zur Veröffentlichung kommen. Ich theile hier diese Sonette in wörtlicher Uebersetzung mit, soweit dieselben verständlich sind und unsere Frage näher berühren:

I.

Bosone an den Juden Manoello nach dem Tode Dante's.

Zwei Lichter sind jetzt in der Welt erloschen,
an denen man Tugend und Schönheit sah;
und deine Seele, die früher lächelte, beweine
jetzt den Tod dessen, der des Wissens Grund erforschte.

Es beweine deine Seele das schöne Antlitz,
wovon deine Zunge so viel Gutes sprach;
o ich Unseliger, der ich beweinen muß
einen Jeden, der in diesem traurigen Kreise steht.

1) Lezione XI in forma di lettera diretta al Chmo Cav. Filippo Scolari a Venezia, nella quale è trattato se Dante veramente fosse morte nel 1321, del prof. Filippo Mercuri. . . Napoli 1853. 8. 55 S.

Ja, es weine der Jude Manoel;
und zuerst beweine er sein eigen Leid,
dann beweine er die Uebel dieser schuldigen Welt.

Denn unter der Sonne war nie ein schlechter Jahr:
doch mich stärkt der Glaube, daß Gott
dem Dante einen herrlichen Sitz gegeben hat.

II.

Antwort Manoello's an Bosone.

Ich, der die Thränen zog aus der Tiefe
des Herzensabgrunds, die ich nach oben sende,
ich weine, so daß des Schmerzes Feuer mich verzehrte,
wären die Thränen nicht, von denen ich überfließe.

Doch die Fluth stillt die tiefe
Gluth, welche aus meinem Leide angefacht wird:
und nicht zu sterben, an einem andern Wege festzuhalten
und auszuharren, stehe ich fest und sinke nicht.

Und wohl mag weinen Christ und Jude
und jeder sitzen auf dem Trauerschemel:
mich hat beständig Weinen sündig gemacht.

Weil ich wahrnehme, daß jenes war das böse Jahr,
verzag' ich ganz, da ich sehe, daß Gott
aus Neid wider das Gute jenes Unheil gewirkt.

III.

Cino an Bosone nach dem Tode Dante's und des Juden Manoel.

Bosone, euer Manoello,
beharrend bei dem Irrthum seines Glaubens,
ist in die Hölle gefahren und duldet jene
Qual, die dem bestimmt ist, der sich nicht bessert.

Nicht ist er beim gemeinen Haufen,
sondern bei Dante steht er . . .

— — —

IV.

Antwort Bosone's.

Manoel, den ihr nach jenem Abgrund versetzt,
wo Lucifer mehr als ein Andrer herrscht,
gehört nicht in dessen Reich, der Rebell war gegen
den, welcher die Welt schuf, um sein Reich auszufüllen.

Und wenn er wäre an jenem treulosen Orte,
wohin ihr ihn versetzt, doch den er nicht erwählt,
so hat nicht die Wahrheit geschildert euer Pinsel,
daß ihn und Dante treffe solche Schmach.

Dante und Manoel werden ihren Lauf vollenden
wo ihnen Mark und Haut verbrannt wird,
bis für sie anlangt die große Hülfe.

„Wir sind hiermit in einen Kreis von Männern eingetreten, der sich mit Dante's Bestrebungen lebhaft beschäftigte, theils in begeisterter Freundschaft sich ihm anschließend, theils ihn leidenschaftlich bekämpfend; innerhalb dieses Kreises, eng mit Dante verbunden, befindet sich der Jude Manoello. Bosone von Agobbio war — was wir den Ausführungen Mercuri's entlehnen — Rechtsgelehrter und stand wegen seiner Gelehrsamkeit zu seiner Zeit in großem Ansehn; einige Gedichte und der erste historische Roman haben sein Andenken auch auf die Nachwelt gebracht. Er war vertrauter Freund Dante's, theilte auch seine politischen Meinungen und hatte deßhalb gleich ihm wiederholt Verbannung aus seinem Vaterlande zu erleiden; aber glücklicher als Dante ward ihm die Rückkehr gestattet, und es war ihm vergönnt, sein Alter auf dem väterlichen Boden zu verleben.

„Weit bekannter ist Cino aus Pistoja; er war ein eleganter Schriftsteller in Prosa wie in Versen, wie jedoch aus seinem Sonette hervorgeht, ein entschiedener Gegner Dantes. Wer war aber der Jude Manoello? Er war Freund Dante's und Bosone's, als solcher auch dem Cino bekannt, er war Dichter und genoß daher sicher eines bedeutenden Rufes zu seiner Zeit, und dennoch ist er Hrn. Prof. Mercuri ganz unbekannt. Die einzige Vermuthung, welche er ausspricht, ist unrichtig und widerlegt sich aus seinen eigenen Mittheilungen. Er meint, Manoello sei durch den freundschaftlichen Umgang mit Dante und Bosone geneigt gewesen, den Glauben seiner Väter zu verlassen, und findet diese Vermuthung in Manoellos eignen Worten, „er wolle an einem andern Wege festhalten," begründet. Ja, er geht noch weiter und glaubt, er habe sich wirklich „bekehrt", da Bosone „christlich von ihm denke" und ihn in's Fegefeuer, die nur den Gläubigen offene Uebergangsstufe, versetzen wolle. Er vergißt hierbei jedoch die Worte Cino's, der ihn zur Hölle fahren läßt, weil er „beim Irrthum seines Glaubens beharrt und sich nicht gebessert" habe.

„Wer war nun der Jude Manoello, der vertraute Freund Dante's? Offenbar wie Luzzatto es schon erkannt, kein anderer als der wohlbekannte hebräische Dichter, der Römer Immanuel ben Salomo (geb. um 1272). Ein gelehrter Schrifterklärer, Verfasser philosophisch-grammatischer Werke über die hebräische Sprache, ist er zugleich hebräischer Dichter, zumeist im Geiste seines jüngeren Zeitgenossen Boccaccio, und weiß die hebräische Sprache mit unvergleichlicher Meisterschaft den Sprüngen seines kecken Humors anzupassen. Dieser findet seinesgleichen in der jüdischen Poesie nicht, die meist im würdevollem Ernst einherschreitet, auch da — was selten geschieht — wo sie der Frauenliebe huldigt, es in gehobenen Schwunge thut und nur hie und da, wie bei Charisi und Juda ben Schabthai, sich einen harmlosen Witz gestattet. Immanuel jedoch kann kein Ende finden im recht sinnlichen Lobe der Frauen, preist die Liebe, wenn auch mit glühend-poetischen Farben, doch nur in ihrer Lüsternheit; er rühmt nicht die Treue an der Frau wie er auch kein Vertrauen in sie setzt. Sogleich im ersten Gesange lehrt er:

Die Bürgschaft, daß die Frau verläßlich,
Liegt darin, daß sie alt und häßlich.

„Die alten und häßlichen verspottet er ohne Schonung . . . Seinen Diwan, den er im Alter (um 1328) gesammelt, schließt er mit einer „Pforte," welche, nach dem Muster Dante's eine Höllen- und Paradiesesfahrt beschreibt. Freilich verleugnet er auch in dieser seinen Humor nicht, und die ganze Anlage des Gesanges ist weit entfernt von der Tiefe der Dante'schen „göttlichen Komödie;" doch bietet sie jedenfalls erhabene Stellen und läßt uns in seine Seele blicken, die sich über engherzige Vorurtheile zu erheben weiß. Bei seinem Eintritte ins Paradies, wo er sowohl viele Fromme der alten Zeit als auch manche Jüngstverstorbene erblickt, auch den Sitz schaut, der manchem noch Lebenden vorbereitet ist, gewahrt er auch Andere, die er folgendermaßen beschreibt:

Dort sah ich Männer mit einem Strahlenkranz ꝛc. (vgl. oben S. 290)

„In einem solchen Manne dürfen wir den Freund Dante's erkennen, ihn, „dessen Seele lächelte", wie Bosone sich ausdrückt, der trotz seiner dichterisch-erotischen Scherze dennoch mit liebevoller Treue an seinem Weibe hing und, wie derselbe Bosone ausspricht, in demselben Jahre, da er in dem Verluste des berühmten Freundes das Erlöschen eines Weltlichtes, der Tugend, beweinte, in dem

Verluste seines geliebten Weibes das Erlöschen eines zweiten Weltlichtes, der Schönheit zu beweinen habe, des schönen Antlitzes, das seine Zunge so wohl zu preisen verstand, und nach dessen Verscheiden Immanuel wohl größerem Ernste sich zuneigte, was wir unter dem Betreten eines andern Weges zu verstehen haben.

„Sollte nun Immanuel, der in seinem hebräischen Divan so manchem noch lebenden Freunde ein Denkmal des Nachrufes zu errichten beflissen war, seinen hohen Freund Dante mit tiefem Stillschweigen übergangen haben? Daß er ihn nicht ausdrücklich genannt haben werde, dürfen wir wohl voraussetzen, ein Cyklus hebräischer Gesänge, zunächst nur seinen Glaubensgenossen bestimmt und zugänglich, mochte sich nicht für die Verherrlichung eines andersglaubenden Zeitgenossen eignen, und schon die heftigen Parteistreitigkeiten, die Dante'n so viele Verfolgungen zuzogen, mochten den jüdischen Dichter bedenklich machen, den Haß mächtiger Gegner gegen sich heraufzubeschwören. Dennoch dürfen wir wohl vermuthen, daß er Dante etwa unter einem leichten Schleier verhüllt verherrlicht habe; vielleicht gelingt es uns, den Verschleierten aufzufinden und die Verhüllung abzustreifen.

„Unmittelbar nach der Stelle über die Frommen anderer Religionen berichtet er, wie er einen herrlichen Sitz gesehen, der für seinen noch lebenden Freund Juda Romano, einen fruchtbaren philosophischen Schriftsteller und Uebersetzer christlich-philosophischer Werke, bestimmt sei, und fährt dann fort:

Da habe ich meines hohen Bruders Daniel gedacht, — der meinen Weg geebnet, mich auf den Pfad der Wahrheit gebracht, — der mir nahe war, da ich floh in des Elends Nacht, — er, auf meinem Haupte des geweihten Stirnbunds Pracht, — meines Geistes Geist, der in meinem Fleische das Leben angefacht, — so groß und so voll Edelsinns zugleich, — so bescheiden und doch an Weisheit so reich, — deß Lob durchstrahlet der Welten Reich. — Da sprach ich zum Manne, der mich führte durch die Hallen: — — O Herr, laß es dir gefallen, — mir die Ruhestätte zu zeigen, — die meinem Bruder Daniel eigen. — Er sprach: Siehe, 's ist schwer zu seinem Platze emporzusteigen, — seine Strahlen zu der Erde Enden reichen. — Du solltest zu ihm hinanzudringen dich nicht unterwinden, — zu ihm, der Sühne gebracht des Volkes Sünden; — doch mag er wohl ohne dich nicht Ruhe finden, — drum, reicht auch deine Würde nicht zu der seinen, — errichtete dennoch Gottes

Huld neben seinem Sitze den Deinen, — so daß dein Umgang ihm zur Wonne, — du sein Josua, er dir des Moses strahlende Sonne, — und es in Aller Mund — werde kund, — wie innig euer Seelenbund. — Und ich sprach: O laß mich erspähen — den Thron, der ihm bestimmt in Himmelshöhen! — Da zeigte mir mein Führer Bezalel und Oholiab, die großen Meister, — mit ihnen im Bunde des Himmels Geister, — wie einen Thron sie anfertigen, der ohne Gleichen, — deß Pracht Nichts kann erreichen, — und darauf strahlte eine Krone, — wie nur denen, die vor Gott sitzen, zum Lohne. — Und es rief der Mann, von dem ich ward geführt: — Thron und Krone dem Daniel gebührt, — weil des Gotteswortes treuer Verehrer er, — ein Weiser, ein Denker wie Keiner mehr. — Da erhob ich zu Gott meine Stimme in Lob und Preise, — daß er meinem Herrn solche Gnade erweise.

„Und diesen hochgepriesenen Freund Daniel, der einzig in seiner Art als Weiser und Denker, der des Volkes Sünden durch seine Tugend zu sühnen wußte, dessen Ruhm alle Enden der Erde füllt, wußten die kundigsten Forscher nicht aufzufinden. Wie konnten sie auch? Sie suchten ihn unter den Juden, und da gab es damals keinen berühmten, mit Immanuel befreundeten Daniel. Allein Immanuel enthält sich einer jeden Hindeutung auf Daniel's Wirken für Israel, auf dessen jüdische Weisheit, was er bei Andern hervorzuheben niemals unterläßt. Er rühmt eben einen nichtjüdischen Freund, und dieser Daniel ist, mit einer kleinen Namensänderung, kein anderer als — Dante!"

Zu dieser Untersuchung, wie sie im J. 1860 veröffentlicht worden, ist seitdem nichts hinzugekommen, nur wurde bald die Aufmerksamkeit des bedeutendsten Dante-Forschers in Deutschland, des Hrn. Geh. Justizraths Prof. Dr. Witte in Halle, auf den Aufsatz im „Magazin" gelenkt. Er wandte sich deßhalb brieflich an mich und schrieb unter Anderem Folgendes: „Von den vier Sonetten sind zwei, nicht nur eines, bereits gedruckt, das erste in Allacci's Raccolti p. 112, das dritte in den Sammlungen von Cino's Gedichten (Ciampi p. 180). Aus den älteren Abdrücken lassen sich zahlreiche Berichtigungen entnehmen. Bei Allacci heißt die dritte Zeile: Piange la mente mia [meine Seele], und damit würde die Hauptgrundlage für die Annahme einer persönlichen Beziehung Manoel's zu Dante wegfallen. Dennoch bin ich nicht ab-

geneigt, eine solche anzunehmen. In dem Verzeichniß der Dichter bei Allacci p. 53 wird Manoel folgendermaßen angeführt: Manielo Judeo da Gobbio. Er war also ein unmittelbarer Landsmann Bosone's, und daß Dante in naher Beziehung zu diesem, vielleicht in dessen Hause einige Zeit zu Gobbio gelebt hat, scheint unzweifelhaft. Ferner finden sich Spuren, daß Dante sich über einzelne hebräische Worte Mittheilungen machen ließ. Der angebliche hebr. Vers (Höll. 7, 1 [Pape, Satan, pape, Satan, alleppe] vgl. auch Höll. 31, 67 [Rafel maï amech izabi almi]) ist bekannt. Wichtiger scheint das Malacoth Par. 7 [, 3], das wohl richtiger Malcijoth heißen sollte. Auch kommt Par. 26, 134. 136 [El. Eli] in Betracht. Sehr interessant wäre zu wissen, ob Ihr Immanuel ben Salomo wirklich in Rom oder vielleicht im Römischen, d. h. Kirchenstaate, nämlich in Gobbio geboren ist. Wäre Letzteres der Fall, so würde Ihre Vermuthung fast als Gewißheit bezeichnet werden können."

Dazu hatte ich bereits in Steinschneider's Bibliographie (Bd. III S. 60) bemerkt, daß die Lesart mia im ersten Gedicht kaum als eine Berichtigung erscheint, sie aber jedenfalls, nach dem ganzen Inhalte des Gedichtes, für die Auffassung des ganzen Verhältnisses zwischen Dante und Manoello von keiner Bedeutung zu sein scheint. Wenn Allacci ferner den „Maniel" als aus „Gobbio" bezeichnet, so sei dies offenbar blos errathen wegen seiner nahen Beziehung zu Bosone, der dort gelebt; daß aber Immanuel, wenn auch in Rom geboren, sich doch vielfach anderswo aufgehalten, geht aus seinen Gedichten genugsam hervor.

Seit der Zeit ist, wie gesagt, keine selbstständige Forschung über den Gegenstand erschienen; ich füge heute nur noch eine Betrachtung hinzu. Wenn Immanuel in Beziehung auf dichterischen Werth und nachhaltigen bildenden Einfluß nicht im Entferntesten mit Dante zusammengestellt werden kann, so steht er an aufgeklärter Gesinnung nicht allein nicht hinter ihm zurück, sondern er überragt ihn weit darin. Wir haben gehört, wie Immanuel sich über die „Frommen anderer Religionen" ausspricht, wie er ihnen einen Ehrensitz im Paradiese anweist. Wie steht es mit Dante in diesem Punkte? Er liefert ein betrübendes Zeugniß, wie ein starker und heller Geist die Nacht des kirchlichen Mittelalters nicht zu durchbrechen vermochte. Seine Gesinnung wird uns alsbald am Anfange der „Hölle" offenbart; er betritt (4, 25 ff) in ihr den ersten Kreis,

hört da Seufzer, die die Luft erzittern machen, und vernimmt von seinem Führer, Virgil, über diese Geister,

(V. 34) daß sie nicht fehlten; haben sie Verdienst,
so genügt es nicht, weil sie der Tauf' entbehren ...
Und wenn sie vor dem Christenthume lebten,
verehrten Gott sie nicht, wie sich's gebührt:
und so gehör' ich selbst zu jenen selben.
Ob solchen Mangels, nicht ob andrer Schuld
Sind wir verdammt.

Nur, fügt er hinzu, kurz nachdem er (Virgil) in diesen Zustand gekommen, habe er einen Mächtigen ankommen gesehen, „der war gekrönet mit des Sieges Zeichen," der habe Adam, Abel, Noah, Moses, Abraham, David, Israel mit Familie, Rahel und Andere hinweggenommen. Kurz, hier sind, wenn auch nicht in tiefstem Abgrunde, doch in der Verdammniß der Hölle alle Nichtchristen, die Edelsten nicht ausgenommen. Dasselbe wird im „Fegefeuer" 3, 40 ff wiederholt, deßgleichen 7, 4 ff wo Virgil wieder von sich aussagt:

und nicht ob andern Fehles,
als weil ich nicht geglaubt, miß' ich den Himmel,

ebenso 21, 18. 34. 22, 13. 60:

Der Glaube, ohne den Rechtthun nicht genüget,

ferner 97 ff, wie denn 30, 49 nahe dem Ausgang des Fegefeuers Virgil bereits verschwunden ist. Von besonderem Interesse in dieser Beziehung ist die Stelle Paradies 19, 70 ff, wo der nagende Zweifel über die Ungerechtigkeit solcher Verdammniß mit jener grausamen frömmelnden Demuth abgewiesen wird:

Geboren wird ein Mensch
am Indusstrom, und dorten spricht ihm Niemand
noch liest noch schreibt ihm Einer je von Christus;
und gut ist all' sein Wollen und sein Thun,
soweit die menschliche Vernunft es einsieht,
von Sünd' ist frei sein Leben wie sein Reden.
Stirbt er nun ungetauft und ohne Glauben,
wie kann Gerechtigkeit ihn nun verdammen?
wo liegt denn seine Schuld, wenn er nicht glaubet?

Und nun die Antwort:

Wer bist du, daß du zu Gericht willst sitzen ...

Man sieht, der mächtig ringende Geist kann sich von den Fesseln einer engherzigen kirchlichen Dogmatik nicht befreien; mit freierem Blicke durchschreitet der Jude Immanuel die weiten Räume der Weltgeschichte. —

Kehren auch wir nun endlich von dem langen Gange, den wir bei der Betrachtung Immanuel's gemacht haben, zu Hrn. Feodor Wehl zurück! Seine Bearbeitung bietet nichts Neues, aber sie stellt geschickt und in anmuthiger Form Gegebenes zusammen; allein immer bleibt die Frage unbeantwortet: wer ist der „ernste Mann der Wissenschaft", der „bei seinen Nachforschungen in der italienischen Literatur" so unerwartet „auf Manoello gestoßen" und nun es sich zur Aufgabe gemacht, denselben mit seinen Schöpfungen der Jetztzeit wieder in Erinnerung zu bringen"?

1. Dec.

NS. Nachträglich ersehe ich aus einem Berichte in der Allg. Zeit. d. Jud. N. 52 (S. 1035 f), daß auch in dem wissenschaftlichen Vereine zu Görlitz von Hrn. Dr. Paur ein „sehr interessanter Vortrag" über Immanuel gehalten worden, und zwar „über den von ihm gemachten Versuch einer göttlichen Komödie, unter Benutzung der von Geiger, Grätz und Fürst gemachten Forschungen." „Er entwirft darin ein Lebensbild des Dichters, verbreitet sich ausführlich über dessen Verhältniß zu seinem Freunde Dante und gelangt schließlich zu dem Resultate, daß die nachdrucksvolle, tief einschneidende Art, wie Immanuel von allen Versündigungen die Heuchelei in den verschiedenen Gewändern, selbst in denen des Märtyrerthums, züchtigt, an der Schärfe der Beurtheilung in der That noch das Sittengericht in der florentinischen Dichtung übertreffe, wie andererseits die freudige Anerkennung der Geweiheten aller andern Völker aller Zeiten, welche selbständigen Geistes aus den verschiedenen Religionen sich eine Lehre gestalteten, im Vergleich zu der strengen Abweisung Andersgläubiger bei Dante einen wohlthuenden Eindruck auf das menschliche Gefühl übe. Dagegen erscheine das gesammte logische Gefüge der hebräischen Dichtung ohne alle Anschaulichkeit des Räumlichen, ohne ein entschiedenes Princip der Sonderung zwischen Hölle und Himmel sowie innerhalb beider zwischen den einzelnen verschiedenen Gattungen von Sündern und Seligen geradezu schwach gegenüber dem machtvoll zusammengefügten Organismus der Dante'schen Komödie."

Recensionen.

Chaldäisches Wörterbuch über das Targum . . . Von Rabb. Dr. J. Levy. Lief. 9 (bis רעע), S. 337—432. Leipzig, 1867, gr. 8.

Das mit hingebendem Fleiße bearbeitete Werk schreitet seiner Vollendung entgegen; wir begleiten auch die neueste Lieferung mit einigen Bemerkungen. — Sehr beachtenswerth ist unter קרבן die Erklärung der parallelen Stellen Marcus 7, 11. 12 und Matthäus 15, 5. 6 (wobei nur der Irrthum störend ist, daß der Vfr. den griechischen Text der Evangelien als „Version der LXX" bezeichnet!) Schon dem Lucas scheint der Satz unverständlich gewesen zu sein, er läßt ihn deßhalb in seinem Berichte (11, 23 ff) zurück und ergeht sich in Abschweifungen. — Richtig ist ferner die Bemerkung unter ריחיא, daß Castellus über das syrische ܪܝܚܐ, Mühle, in Verwirrung bringt. Er führt es unter ܪܘܚ an und giebt als Form ܪܝܚܐ in Sing. u. Pl., daneben den Plural ܪܘܚܐ, allein es muß offenbar ܪܝܚܐ heißen; nun hat er zwar auch dieses Wort an seiner Stelle, verweist aber da auf רוח (daraus bei Michaelis ܪܘܚ), was ריח (ܪܝܚ) heißen muß. Er führt ferner nirgends einen Beleg an, während der Syrer das Wort überall, und zwar nicht blos, wie L. bemerkt, in den Stellen des Pentateuch, sondern auch Jes. 47, 2 und Jer. 25, 10 für רֵחַיִם setzt (vgl. noch carmina Nisibena 53, 76). Ebenso ist die Form ܪܘܚܐ, die dem arab. رَوَاحٌ analog ist, nicht belegt; sie findet sich in der Chronik des Barhebräus 561, 9, wo sie Bruns gänzlich verkennt.

Auch für diese Lieferung sind mannichfache Vergleichungen aus den Dialekten nachzuholen. Für רז ist zu beachten, daß das Wort bereits dem biblischen Chaldaismus geläufig ist, für קשט II würde die Bedeutung: schmücken, entschiedener betont worden sein, wenn die Ableitung הכשרים beachtet worden wäre; dasselbe ist ein spätehebräisches Wort, das häufig in der Mischnah vorkommt (Schabbath 6, 4. Peßachim 3, 1. Moëd katon 1, 7.

Khelim 11, 8) und auch in das Thargum (wofür Beispiele bei Buxtorf) eingedrungen ist. — Aus dem Syrischen ist Manches zu berichtigen und nachzutragen. Unter קדד I will der Vfr. für die Bed.: ausschneiden, auch die Lesart קדר als richtig aufrechterhalten mit der Verweisung auf Castellus; allein dieser sagt vorsichtig: ܩܕ scidit, ut ?ܩܕ vel pro eo, also vermuthet selbst, daß wo es mit Resch vorkommt, wohl blos ein so häufig im Syr. vorkommender Schreibfehler vorliege. Er führt übrigens für das Wort keinen Beleg an; Bickell hat eine einzige Stelle aus Efräm III, 377 B: ܐܬܩܕܪ ܒܗ ܘܠܐ ܐܬܩܕܫ, wo wir eben diese Berichtigung auch anzubringen haben. Daß die Bedeutung für קִדֵּשׁ, sich ein Weib antrauen, auch für das Syrische von Efräm verwendet wird, hat Bickell neuerdings nachgewiesen. Für קטר II, welches das Tharg. Ezech. 46, 22 für das gleiche hebräische Wort setzt und dem die Mischnah die Bedeutung: dachlos, beilegt, vergleicht der Vfr. das syr. ܒܝܬ ܠܐ ܡܬܩܛܪ; es ist nur wieder schlimm, daß auch dieses durch kein Beispiel erhärtet ist. Ich finde nun zwar bei Efräm I 25 D das Wort ܡܬܩܛܪ, doch ist dessen Bedeutung aus dem Zusammenhange nicht mit Bestimmtheit festzustellen; der Uebersetzer giebt es mit fabrica wieder. Für die Form קִבֵּר (so, nicht קִבֵּא, lautet der st. absol.) mit ausgeworfenen Daleth, der erste, ist auf das Jerusalemisch-Syrische und Samaritanische zu verweisen. — Zu קֹרֵת רוּחַ (Aboth 4, 17), das Samuel ben Meir mit seinem feinen Sprachsinne schon richtig erklärt[1]), vergleicht der Verfasser ܩܨܪ ܪܘܚ, aber auch dies läßt Cast. ohne Beleg, es ist zu vergleichen Specilegium 43, 5. 48, 2. In ähnlicher Weise findet sich קורת נפש gebraucht Berachoth 16 b, und der Araber sagt قُرَّةُ عَيْنٍ (أَعْيُنٍ), Koran 25, 74. 28, 8, vgl. Koreisch in seinem Risaleth S. 82 (bereits von Schnurrer mitgetheilt in Eichhorn's Bibliothek III S. 972[2]), vgl. noch Munk, Mélanges S. 385

1) In Midrasch Schemuel z. St.: קורת רוח כמו שתקררה דיעתו וכלפי שההרון אף נקרא חרוזה לשון חמימות כמו וחמותו בערה בו נקרא הרצון קורת רוח שמתקררת ומתיישבת דעתו עליו מרוב הנאה:

2) Schnurrer übersetzt dort unrichtig נא אסכן עיני: „ich werde mein Auge nicht trüben" statt: wie ist betrübt mein Auge!

Anm. 3. — Unter קרא I Ende wird das thalmudische פרונקא mit dem griechischen προνοητικός in Verbindung gebracht; allein es ist das persische پروانک, das in's Arabische als فرانق, animalculum leoni praecedens, inde: viae dux übergangen ist, deßgleichen ins Syrische als ܦܪܘܢܩܐ, womit Efräm I 415 D das ܛܒܠܐ der Peschito erklärt. — Zu קרש führt der Verfr. ܪܩܪܩ frigefecit (aquam) an, auch dies ist unbelegt, wohl aber kommt das Wort im Peal vor in der Bed.: Frost leiden in den Analecta syriaca ed. Lagarde 199, 23. Mit רביעין, musikalisches Instrument, vergleicht schon Michaelis das syrische ܪܒܝܥܐ. Wenn der Vfr. dem Worte רמייא im Thargum der Sprüche die Bedeutung: listig, abspricht, weil es dieselbe nicht im syrischen Sprachgebrauche habe, so übersieht er erstens, daß das Abstractum רמיו, List, ja mehrfach im Tharg. der Sprüche vorkommt, wie er selbst anführt, dann zweitens, daß nun auch für ܪܡܐ und ܐܬܪܡܝ die Bed. nachgewiesen ist (vgl. Zeitschrift der DMG. XVII S. 755); und sicher ist auch in der Peschito Spr. 19, 15 ܪܡܝܬܐ für ܪܡܬܐ zu lesen und so zu erklären. — Das Samaritanische ist noch zu vergleichen für קדום, Ostwind, רווקא, ein lediger Mensch (sam. רבק, wovon der Name רִבְקָה), רחץ, vertrauen, רטש u. a. — Aus dem Arabischen sind z. B. noch Analogien für צרף, Geld wechseln, in mehreren Derivaten dieses Stammes, und daß das aramäische רעא, wohlwollen, nicht mit der andern Bedeutung dieses Wortes: weiden, im Zusammenhange steht, beweist die Getrenntheit der Stämme im Hebräischen, nämlich רצה und רעה, und da ersteres im Arabischen رضى lautet, so tritt, wie gewöhnlich, im Aramäischen, das 'Ain ein.

Unrichtig angenommen ist für das Afel von קשׁי als dritte Bedeutung: vergleichen; dieses heißt nicht אקשי, sondern אַקֵּשׁ und ist Afel von נקש, also: zu einander bringen, annähern, daher: vergleichen.

8. Nov.

Einen Pendant zu diesem Werke bildet ein neues Unternehmen, dessen Anfang uns von Italien zukommt:

Dizionario del linguaggio Ebraico-Rabbinico, continente pure molte voci dell' Ebraico posteriore, compilato sugli originali de Eude Lolli, professore nel collegio Rabbinico di Padova. Padua 1867. Fascicolo I bis אחריות XVI u. 70 S. 8.

Während Levy das Thargum als seine Aufgabe betrachtet und das Thalmudische nur als Beigabe anschließt, geht Hr. Lolli, Schüler und Nachfolger Luzzatto's, vorzugsweise auf den Nachwuchs aus dem Hebräischen in dem thalmudischen Schriftthum ein. Er thut dies mit Gründlichkeit und selbstständigem Studium, nur vermißt man schmerzlich eine jede Vergleichung mit den Dialekten. Es liegt vorläufig noch ein zu kleiner Theil vor, als daß man ein begründetes Urtheil fällen dürfte, und muß dasselbe bis zu weiterer Fortführung verspart werden. Es sei verstattet, der allgemeinen Anerkennung über die sorgsame Bearbeitung einige Ausstellungen anzufügen. Sogleich am Anfange unter dem Buchstaben Alef und ebenso unter dem Schlagworte (S. 18) tritt uns die Form אֲבַיָּה entgegen, in welcher das Alef als prosthetisch betrachtet wird; allein es ist אַבְיָה zu lesen und, wie schon mehrfach bemerkt worden (vgl. oben S. 171), als Nomen actionis von Hifil zu fassen nach der Bedeutung: das Feld abweiden, durch vollständiges Auflesen ganz räumen.[1] Seltsam ist auch, daß אַחֲרִיוּת punctirt wird (S. 70), da es doch der Vfr. selbst als das von אַחֲרַי abgeleitete Abstractum (Verantwortlichkeit, Ersatzpflichtigkeit) betrachtet, es daher auch אחֳרִיוּת lauten muß. Auffallend ist ferner, daß der Vfr. durchgehends (unter אהב, אוה, אחה, אחר) die Nithpaelform verkennt und überall von Hithpael spricht, während doch an allen Orten nur die späte Passivform des Pael vorkommt.

Dennoch dürfen wir vertrauen, daß durch diese selbstständige umfassende Arbeit, wenn sie zu Ende geführt wird, das sprachliche Verständniß gefördert werden wird.

12. Nov.

היהודים ושפת הסלאווים. Die Juden und die slawischen Sprachen. Von Albert Harkavy. Wilna 1867. VIII u. 136 S. kl. 8.

Wir begrüßen diese kleine Schrift, welche ursprünglich russisch erschienen, in ihrer hebräischen Ueberarbeitung mit Vergnügen; sie stellt die älteren Berührungspunkte der Juden mit den Slaven mit Sachkenntniß und Fleiß zusammen. Es werden die slavischen Worte gesammelt aus alten jüdischen Schriften und erklärt, die Münzen

1) Auffallend ist die LA. im Jerusch.: אובעירת, die nach Rabinowicz in דקדוקי סופרים so auch bei Ascher sich findet, während das Münchener Mspt. gar הובעירת hat!

besprochen, welche in dem 12. und 13. Jahrhundert in Polen mit slavischer Inschrift in hebräischen Buchstaben geprägt worden, auch auf die slavischen Namen hingewiesen, welche die Juden von alter Zeit her in jenen Gegenden tragen. Das Deutsche hat sich unter den dortigen Juden durch die große Zahl deutscher Einwanderer eingebürgert, welche mit größerer, freilich vorzugsweise thalmudischer Bildung einen überwiegenden Einfluß erlangten und auch ihre Sprache zur herrschenden machten. Zwei Anhänge über die alten von Juden herrührenden griechischen Inschriften am Bosporus und über das chazarische Zizakion (vgl. diese Zeitschrift Bd. II S. 289 ff), und einzelne kleinere Notizen erhöhen den Werth des Werkes. Mit der politisch-nationalen Tendenz, in den dortigen Juden Urslaven und vorzugsweise Urrussen nachzuweisen, hat die Besprechung des wissenschaftlichen Inhaltes Nichts zu thun; möge der Wetteifer an Bildung die Völker insgesammt erfüllen, er ist dem Eifer weit vorzuziehen, welcher sich auf den Nachweis wirft von dem höheren Alter, der größeren Ausdehnung, der begründeten Machtberechtigung dieser oder jener Nationalität! Wir Deutsche wollen gern von jedem Volke lernen, wir werden es aber auch nicht an der Sorge darum fehlen lassen, daß andere Völker immer wieder von uns lernen müssen; geht hin und thut deßgleichen!

27. Nov.

Heidenheim's Vierteljahresschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik

ist nun in drei weiteren Heften (Zürich 1866—7, von S. 129—508) erschienen, womit der dritte Band geschlossen ist.

Zur Ergänzung früherer Mittheilungen diene, daß hier wieder „samaritanische Passahlieder" veröffentlicht werden (S. 357 ff. 475 ff) wie noch anderes Samaritanische (S. 486 ff). Der Bericht darüber, was gleichbedeutend ist mit deren Berichtigung, wird an einem andern Orte erfolgen. Es wäre überflüssig, über den weiteren Inhalt zu berichten. Als Curiosum mag genügen, daß Hr. H. uns S. 465 folgende Neuigkeit mittheilt: „Die Variante des samaritanischen Pentateuchs in Gen. 3, 1, die auch im Johannesevangelium aufbewahrt ist, finden wir auch bei Symmachus wieder, der nicht wie der textus Masorethicus und die Sept. והנחש, sondern והכחש πανουργότερος gelesen. Für die Dogmatik mag es wohl wichtig gewesen sein, die samaritanische Lesart zu adoptiren." Wie

es nun mit dem „Johannesevangelium" steht, überlasse ich christlichen Forschern. Was aber den samaritanischen Text betrifft, so hat derselbe hier gar keine Variante, liest והנחש wie wir, und was Hr. H. angiebt, ist also eine einfache Unwahrheit. Und wie steht es mit Symmachus? Nun, dieser übersetzt nicht נחש, oder das erträumte כחש, sondern ערום mit *πανουργοτερός*, vgl. Montfaucon und Schleußner. Was meint man dazu?

1. Dec.

Umschau.

Zusätze.

1. Zu oben S. 158. Ein interessantes Beispiel für צהב, reizen, kränken ist Thoßeftha Bezah c. 2, wo Simon aus Theman von einem Streifcorps berichtet, von dem man gefürchtet, שנא יצהיבו את בני העיר, denen man daher mit Allem entgegengekommen, כדי שלא יצהיבו את בני העיר. Babli 21 a nimmt die Stelle auf, läßt aber gerade diese beiden Phrasen weg. Elia Wilna und der Commentator verstehn das Wort nicht.

2. Zu oben S. 103. רקב bedeutet übrigens auch in Thargum und der Baraitha: Schlauch, vgl. Buxtorf, auch Gesenius im Thesaurus. Die sonstige biblische Bedeutung dieser Wurzel scheint übrigens schärfer präcisirt zu sein: vertrocknen, sie wird daher nur von Holz und Knochen gebraucht, die im Verdorren zur Verwesung sich vorbereiten, und metaphorisch vom Namen. In der Mischnah wird רקב von der Haut eines Todten gebraucht, welche in ihrer Vertrocknung von allem Fleische losgelöst ist und pulverisirt, Nasir 7, 2. Edujoth 6, 3 Ende. Oholoth 2, 1. 2. 5. 3, 2 und sonst. Hieran schließt sich wohl das arabische مرقب, die von Kopf und Nacken abgezogene Haut, und damit steht im Zusammenhange: das aus trockener Haut Angefertigte, Lederschlauch.

3. Daß das Gedicht gegen das Spiel bereits in Orah we-Simchah abgedruckt ist (vgl. oben S. 186), bemerkt Maimon 'Abo aus Mostaganem in Zofeh zum Magid Nr. 44 S. 350, und druckt

es danach nochmals berichtigt ab, aber Leo da Modena's wird nicht gedacht. — Aus der Fortsetzung des zweiten Schreibens Delmedigo's, (vgl. oben S. 185) in Scharon Nr. 46 S. 366 f. geht hervor, daß dasselbe in oder bei Wilna im Frühjahr 1624 geschrieben ist; darin wird eine Neumondbestimmung und daran sich knüpfende Feststellung des Peßach durch die Karäer, namentlich durch den besprochenen Joschiah, von dem Adressaten, der als Schüler Delmedigo's bezeichnet wird, bekämpft. Unter mehreren Erwähnungen sind von besonderem Interesse der Lehrer Isaak ben Abraham's Troki, Zefaniah (den ich in meiner Biographie Isaak's besprochen habe), auf dessen handschriftliche — aber sonst Niemandem bekannte — Entscheidungen (כתבי פסקי הרר״ צפניא . . . ועין לא ראם זולתו) sich Joschiah berufen. Dann aber folgt, von D. angeführt, ein Schreiben Isaak's ben Abraham aus Trok an Juda b. Aaron Chasan in Halicz aus dem Jahre 1582 (אחרי כתבי כל זה ראיתי בכתבי החכם הרר״ יצחק בכר״ אברהם טרוקי שכתב להכר״ יאודה בכר״ אהרן החזן), und es bleibt immer von Bedeutung, ein neues Datum für den Vfr. des Chisuk Emunah zu erhalten.

4. Zu S. 130 Anm. 1. Zwei Conjecturen, welche mir Herr Schorr mittheilt, verdienen gleichfalls bekannt zu werden, da sie sich durch ihre Einfachheit und die Herstellung eines klaren Sinnes sehr empfehlen. Er schlägt nämlich vor, in dem Gedichte Gabirol's (S. 127 Z. 3 b) כדי für סני und (Z. 4 a) לחסר für להסר zu lesen. Die Uebersetzung lautet dann einfach: „Und sie, wenn sie zusammen auf den Fußballen einer Ameise gelegt werden, sind zu gering um genügend zu sein für dessen Ausfüllung. Ja, so liegt in ihrer Thorheit ein Beweis für die Gnade des Herrn der Welt, daß er dennoch diese für sie geschaffen." — Zu dem Liede Samuel's, welches im Gabirol-Büchlein S. 80 übersetzt und in Anm. 82 S. 141 besprochen ist, habe ich zu bemerken, daß ich nachträglich dasselbe in dem Codex Carmoly's eingesehn. Eine Ueberschrift trägt dasselbe nicht; in V. 2 b ist allerdings יעלה punctirt, was ich aber dennoch für unrichtig halte. V. 3 a steht auch in der Hdschr. והשיגן, doch ist das Wort, gegen den dortigen Gebrauch, nicht vocalisirt und noch außerdem durch übergesetzte drei Puncte als verdächtig bezeichnet. V. 4 a steht zwischen ראמר und גע noch לי, wie das Versmaß es verlangt. — Auch das auf S. 82 übersetzte und in Anm. 85 (S. 141 f.) besprochene Gedicht-

chen Gabirol's findet sich in jenem Codex und heißt es da V. 3 a אומרך הלא זה אב und 4 b ימות.

Zu S. 270. חניכה vgl. die Erklärung des Bereschith rabba zu חניכיו 1 Mos. 14, 14: בעלי חניכתו, die nach ihm Benannten, sie hießen „Abram" wie er; der Midrasch hat die römische Sitte im Auge, nach welcher der Client den Familiennamen des Patrons sich beilegt, also der beigelegte Name.

Aus Briefen.

Aus einem Schreiben des Hrn. Magister Gurland in Petersburg.

I.

1. Im I. Hefte Ihrer Zeitschrift (S. 70) drücken Sie den Wunsch aus, daß beide Dokumente, Grabschrift und genealogisches Verzeichniß, die des Heldentodes eines gewissen Elijahu bei der Vertheidigung der Festung Tschufut-Kale (סלע היהודים, in der Krim) gegen die Genuesen im Jahre 1261 gedenken, vollständig im Original mitgetheilt werden sollen. Es freuet mich Ihrem Wunsche — wenn auch nur zum Theil — entgegenkommen zu können. Ich theile Ihnen nämlich jene Grabschrift, nach einer in der Firkowitsch'schen Sammlung sich befindenden Copie, vollständig hier mit, bedauere aber sehr, daß das von Hrn. Prof. Chwolson (18 Grabschriften aus der Krim, S. 6) erwähnte „genealogische Verzeichniß" unter den hebräischen Handschriften auf der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek nicht zu finden sei. Vermuthlich wird es der alte Firkowitsch (gegenwärtig in der Krim) privatim besitzen.

Die Grabschrift lautet wie folgt:

כל מאורי אור שמים קדרו | צר אור בעריפיהם חשכו חפרו |
אל הלקח ארון וכלי הקדש | שבת שבתם חגם ים חדש | גלה מישראל
כבוד כי שר | גדול נפל היום הועם הוסר | על זאת חגרו שקים ספדו
הילילו | על שקויים(?) (1)ותרד פלא | היה על עמו כחומה נשגב | כעיר
המבצר מברא ומלגיו

1) Weil erfüllt worden. Ggr.

- - שהכין עצמו — | — אליהו בכ — | — בר — | — | — כח
בהצר גנוזי — | — בת יום שבת כס — | שנת אשרי תבחר — |
ישבע שוֹב ביתך קדוש ה' — |

II.

Herr Prof. Dr. Chwolsohn ermittelt in der genannten Abhandlung über die Grabschriften in der Krim (S. 98), daß seit dem Anfange des X. Jahrhunderts wir auch griechische Eigennamen, namentlich der Frauen, in der Krim antreffen; so z. B. Euphrosyne (פרוסין, פרוסוני) . . . dann בירא ebendaselbst (in Tschufut-Kale) im Jahre 1047. Nachträglich ist zu bemerken, daß in einer Grabschrift, datirt aus dem Jahre 950 (דא"ת שי"א), schon dieser Frauenname vorkommt. Wir lassen die in Rede stehende Maçebâ in ihrem Urtexte folgen (Nr. 93):

זאת מצבת קבורת אשת נעורי | מרת כירא הזקנה שהלכה
לבית | עולמה העליון בשם טוב ביום ג | ט תשרי בערב יום
הכפורים | שנת ותמת אשתי בערב וסימן | בשמי ויצב יעקב מצבה
על | קבורתה לפק ומכונה

III.

In seinem Werke „Aus der Petersburger Bibliothek" (S. 87) giebt Herr Ad. Neubauer an, daß der bekannte karäische Bibliograph Simchâ-J'ſ'ḥak, der Verfasser des ארח צדיקים, nach einem Gedächtnißbuche in Luzka begraben sein soll. Die Ungenauigkeit dieser Angabe ist schon in meiner „kurzen Beschreibung" 2c. (S. 44) bestritten worden. Wir finden nämlich in der Sammlung von Grabschriften aus Tschufut-Kale folgende interessante Inschrift, die über Tag und Jahr dieses „24 Schriften" verfassenden karäischen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts (er starb 1775[1]) genaue Auskunft giebt (Nr. 451). Die Inschrift lautet:

קינה אקונן על אנוש חכם | כולל בכל חכמה כדניאל | גזע
חכמים הוא בעיר לוצכא | איש תם מלמד רב בישראל | שמחה ומר
יצחק שמו נודע | בן רב נבון משה בתורת אל | חבר ספרים כד"ה
מעילו הוד | פעמון וגם רמון בשוליו אל | אשריו אשר הכין בעולמו |
עדון לנפשו את פני האל | רב זה מאד נערב ולא נערב | נהגדו

1) בקויתי ist gleich 528; da die Tausende mitgezählt sein sollen (פ"ג), so ist Dies 5523 = 1763! Ggr.

בשמש [1]) משמי רום אל | עת נאסף סתרי ואלצפן | אז נאסף חכמה למי שאל | על זה מאד תבכו במר נפש | יודעיו ותלמידיו ידידי אל | ספדו בהוי אדון והוי הודו | לא שארה גילה ב׳שראל | יום מת בחית ניסן בקויתי | נפשו בטוב נתבקשה אל אל | ישוב ירחמנו אלהים חי | יכבד למשכילים בחכמת אל | פג ליצירה תנבה צרורה

IV.

Aus der Untersuchung des Hrn. Prof. Chwolson (o. c. 98—107) haben wir schon erfahren, daß vom 4. Jahrhunderte an Einwanderungen einzelner Juden aus verschiedenen Gegenden in die Krim stattgefunden haben. Diese Einwanderungen waren nämlich aus Griechenland, Palästina, aus dem byzantinischen Reiche, aus den Ländern des Islams und aus Rußland. Die Firkowitsch'sche Inschriftensammlung belehrt uns aber ferner, daß einzelne Juden auch aus dem Lande Uz (Arabien?) und aus der Stadt ינבולילס (Neapolis?) nach der Krim eingewandert sind. Wir theilen die 2 betreffenden Grabschriften aus Tschufut-Kale vollständig hier mit, und bemerken daß die erste aus dem Jahre 989 (דא״ תשמ״ט) und die zweite aus dem Jahre 1071 (דא״ תת״לא) datirt.

A. Grabschriftensammlung Nr. 122.

זאת המצבה של | ר׳ מנחם בחור בר | משה גבור שבא | מארץ עוץ נפטר | יום א כב לאדר שנת | תשמט.

B. Grabschriftensammlung Nr. 220.

וזאת המצבה אשר הוצבה על קבר איש | הלך בדרך טובה אשר בא מקק״ ינבולילס | לסחורה ולא שב בה ושמו כר סימן טוב נש | מתו לעולם הבא ממשפחת רם בכר יאודה | צבע נפשו בגן עדן בנחת וטובה שנפטר | בגזרת אלהא רבא והלך לבית עולמו | ברצון ואהבה ביום א בראש חדש ניסן | נאסף וגוע ובמחרתו יום ב לקבר בא | שנת ישפט תבל בצדק ילין בה לפק | תנצבה [2]).

V.

Zu den verschiedenen arabischen Eigennamen, welche bei den krimischen Juden gebräuchlich waren (vgl. 18 Grabschriften S. 99—100, 116—117), soll auch der bekannte Name ما شاء الله (Mescha'llah,

---

1) lies נגהו כשמש. Ggr.

2) Es ist hier ein Reim, auf בָּה (בא) durchgehend, beabsichtigt. Ggr.

vergl. Zunz, Namen der Juden, S. 42) gezählt werden. Bemerkenswerth ist es, daß dieser Eigenname als Frauenname bezeichnet ist, wie es deutlich aus der nachfolgenden Grabschrift (ibid. Nr. 119), datirt aus dem Jahre 996 (דא תשנ״ו), zu ersehen ist. Sie lautet:

— משלה בת אברהם זל״ | נפטרה יום ז׳ לחדש שבט שנת כי | עפר אתה ליצורה תנצבה

Von Hrn. Gurland, Petersburg 1/13 Dec.

Firkowitsch hat uns verlassen und ist nach der Krim zurückgekehrt; unterdessen bleiben die Werke Saadia's und die samaritanischen Schriften verschlossen! — Bemerken muß ich, daß das ס׳ הגלוי des Saad. arabisch geschrieben ist, nicht hebräisch, wie irrthümlich im Magid stand.

Aus London, 22. Dec. 1867 und 6. Jan. 1868 (von Verschiedenen).

... Sie haben wohl von dem Artikel gehört, welcher in dem Quarterly review über den Thalmud erschienen, Hrn. Em. Deutsch zum Verfasser hat und hier viel Aufsehen gemacht hat, vermuthlich weil unsere Herren Prediger gar Nichts von solchen Gegenständen wissen. Er ist wirklich schön geschrieben und stylisirt; ich finde aber nicht viel Neues darin. Eben sehe ich eine „sixth edition of the Quarterly Review" annoncirt, das soll heißen: 5000 Exemplare sind schon verkauft. — Zu einer Glorification des Thalmud ist es doch wohl hoffentlich zu spät. Durch einseitiges Herausklauben läßt sich eine augenblickliche Wirkung hervorrufen; aber das Ganze unserer Zeit als das unfehlbare Heilmittel aller durch die leidige Kritik geschlagenen Glaubenswunden aufzubringen, möchte doch schwer gelingen. Ja, eine blinde und unreife Schwärmerei — wie sie hier in der Kirche herrschend ist — muß nothwendig im Judenthume wieder eine Reaction hervorbringen, die als ein anderes Extrem nicht weniger bedauerlich ist, weil auch sie der ruhigen vorurtheilslosen Betrachtung jenes eigenthümlichen Sammelwerkes schädlich ist.

Aber was bringt unsere Zeit nicht Alles hervor! Ganz in Ihrer Nähe wirkt ein Mann, der wohl ein Schüler der Pythia

sein mag; so orakelhaft sind seine Reden und Aussprüche. So lange er sich nur in Jeschurun-Aufsätzen Luft machte, mochte es erträglich sein; aber wenn er mit seinem Qualm und Nebel die einfache Großartigkeit der Bibel zu umhüllen und unkenntlich zu machen unternimmt, so ist es recht, daß man es nicht ignorirt und, wie in dem Heftchen von Hrn. Kirchheim geschieht, den methodischen Unsinn zergliedert. Doch selbst dieser hochfliegende Scholastiker möchte weniger bedenklich sein (obgleich seine gelegentliche Bosheit kein besonderes Zeugniß von der humanisirenden Kraft seines Systems ablegt) als die Thätigkeit solcher, die eine „Geschichte der biblischen Literatur" aus Schlagwörtern Ewald's mit einer in der That naiven Oberflächlichkeit und Flüchtigkeit aufzubauen den Muth haben. Welche Kritik! welcher historische Sinn! Welcher Jubel darüber, die Ketten gelockert zu haben, deren Klirren man bei jedem Schritte hört, — weil sie eben nur gelockert sind. (Bezieht sich wohl auf Fürst's neu erschienenes Buch, das mir jedoch noch nicht zu Gesicht gekommen. G.)

Von Hrn. Prof. Nöldeke, Kiel, 8. Jan.

In dem letzten (Doppel-) Hefte Ihrer Zeitschrift war wieder vielerlei Interessantes. Ich gebe Ihnen ein paar Bemerkungen dazu:

Zu S. 103 f. Ich glaube, daß die Namen פטימא und עישה (עשייה, עדישה) durch Muhammed's Tochter Fatima und seine Tochter 'Ajeschah zu erklären sind. Die alte früh gestorbene Chadig'a (die doch wohl חדיגה zu schreiben wäre; die Byzantiner geben den Namen mit *Χαδιγα*) hat für die nichtislamische Welt keine Bedeutung, während Fatima, als Frau (nicht Mutter) Ali's allerdings auch für diese von Bedeutung war und die ränkevolle 'Ajeschah eine gewaltige Rolle spielte. — In der Besprechung von Levy's Wörterbuch hat es mich besonders gefreut, daß Sie dem alten Buxtorf die verdiente Ehre gegeben haben. Man mag sagen was man will, noch lange wird der alte Herr unentbehrlich bleiben. Das ist freilich kein Lob für die spätere Zeit, welche es nicht vermocht hat, die Leistung, deren Mängel so zu Tage liegen, zu übertreffen. Uebrigens ist gerade die von Levy bearbeitete Partie im Buxtorf ziemlich vollständig. — Zu S. 157. Zu ܥܢܙ gebe ich Ihnen noch ܥܢܙ ܛܘܪ̈ܐ, Steinbock = ܕܝܨܐ, Physiolog. Syr. ed.

Tychsen cap. 3, Pl. בבן סבוֹל Martyr. II 356. — Zu S. 165. Es wird noch viel dazu gehören, bis man das נאה, schön, aus dem Lexikon herausbringt. Buxtorf hat aber schon das Richtige. — Zu S. 191. Ich bin freilich noch nicht recht im Klaren mit ראה = רוה; doch ist mir selbst schon der Gedanke gekommen, ob nicht am Ende der באר לחי ראי von רוה seinen Namen hat. עֵין sagt man auch von Brunnen. Daß die Erzählung den Namen vom Sehen ableitet, wäre nicht hinderlich. Aber freilich das לחי bleibt immer schwer. Die Verbindung mit ל ist höchst ungewöhnlich, und doch giebt Michaelis' Vorschlag לְחִי zu lesen, auch keinen passenden Sinn. — Gottlob, daß Sie die Essäer (S. 204) auf ihre überaus bescheidenen Gränzen verweisen. Was hat man doch aus diesen Mönchen Alles gemacht! Bloß weil wir eigentlich nichts Näheres von ihnen wissen, hat man ihnen Alles zugetraut. Auch in dieser Sache wie in so vielen andern hat Derenburg wieder vortrefflich geurtheilt. Sein Buch ist ein ganz vortreffliches, das nicht einmal die Folie des Grätz'schen nöthig hat um hervorzuleuchten. Des Letzteren Sucht, aus dürren Notizen ein farbiges Bild zu bereiten, ohne daß der Leser recht merken darf, daß die Farben von Gr. selbst sind, dieses seltsame Umspringen mit der Ueberlieferung, das gewaltsame Verlangen, in jedem Rabbi und jedem jüd. Kaufmann einen Gott oder einen Engel zu sehen, der ganze Ton ist mir sehr zuwider. Wie ganz anders das Buch von D.! Sehr gespannt bin ich auf den geographischen Theil. In der Eleganz der Darstellung, der Besonnenheit des Urtheils und der Milde in der Polemik ist der ursprünglich deutsche Derenburg ganz ein Franzose der besten Klasse.

Von Hrn. Dr. Berliner, Berlin 7. Jan.

Feith aus Tarnow bemerkt (oben S. 200) zu dem vielfach interpolirten und corrumpirten Raschi-Commentar zu Sebachim (vgl. Tham in der Vorrede zu Sefer ha-Jaschar), was bereits Jesaia Pick z. St. notirt hat und ich in Frankel's Monatsschrift Jahrg. 1862 S. 314 berührt habe. — Was Zomber's Arbeit betrifft, so komme ich zu einem andern Resultate bei dem Com. zu Moëd katan. Die Handschrift, welche Z. gesehen, ist von demselben nicht in dem Maße berücksichtigt worden, wie sie es verdient.

Ich habe auch Gerschom's Com. zu Thaanioth kennen gelernt und mich mit dessen Styl und Ausdrucksweise näher vertraut gemacht. Auch habe ich bei dieser Gelegenheit die andern Commentarien Raschi's mit der Handschrift verglichen und hoffe ich — bei mehr Muße — nicht unwesentliche kritische Beiträge zum Raschi-Com. des Thalmud herzustellen. — Ich beabsichtige, mehrere kleine Midrasch-Piecen, die aus Handschriften der Münchener Bibliothek entnommen, in einem Bande zu ediren; hierunter ist auch der Midrasch über חסירות und יתירות als Beitrag für die Textes-Kritik.

Notiz.

Wolff: Berichtigungen nach dem Arabischen des Maimonides.

9. אלא לנבאל בה הדיאנה עלי אלחקיקה (P. M. 140, Z. 10) übersetzt J. T.: אלא כדי שנשיג בו זה הכבוד וזה הוללות על האמת. Dies ist schon deshalb unpassend, weil זה הכבוד nur auf das zuletzt Angeführte sich beziehen ließe; nach dem Wortlaute ist zu übersetzen: (weshalb sollen wir diese Wissenschaft lernen) wenn nicht, um damit das zu erreichen, was doch in Wahrheit eine Thorheit ist. Man könnte auch folgendermaßen sagen: אלא לנבאל בה שיא והדא הדיאנה עלי אלחקיקה, um damit etwas zu erreichen und dies ist in Wahrheit eine Thorheit. So übersetzt auch Pococke: nisi ut eâ (scientia) aliquid acquiramas? quod reverâ stultitia est.

10. Die Worte: ומא אעטם הדא אלדליל (P. M. 142, Z. 2), wie groß ist dies Argument? sind bei J. T. nicht übersetzt; unpassend an dieser Stelle ist das כמה (statt מה) womit er מא wiedergiebt.

11. מן אול מרה (P. M. 142, Z. 3 v. u.) ist ungenau durch בתחילת הענין wiedergegeben; es ist ja hier nicht von Anfang des Gegenstandes, sondern von der ersten Beschäftigung damit die Rede.

12. ללמתשרע (P. M. 143, Z. 3) mit לבעל תורה zu übersetzen, scheint mir nicht geeignet, da der Sprachgebrauch dem

„בעל תורה“ einen ganz andern Sinn gegeben, als hier ausgedrückt werden kann; es handelt sich hier nur um den das Gesetz Beobachtenden, sich daran Haltenden.

13. Das. Z. 9 heißt es: פאבאחו ללגמהור אן יקראו עלי אעתקאדהם מן פעל אלחסנאת לתרגי אלתואב (sie [die Weisen] gestatteten daher der Menge, bei ihrem Glauben zu verharren, nämlich das Gute zu thun in der Hoffnung auf Belohnung ꝛc.). Das übersetzt nun J. T. ganz sinnwidrig: ולכן התירו להמון כדי שיתישבו על אמונתם לעשות המצות לתקות שכר. Ferner ist das darauf Folgende: ויחצון עלי דלך ותקוי עזאימהם falsch mit ומזרזין אותם על זה ומחזקים כונתם übersetzt. Als Subject zu ויחצון ist nicht: אלחכמים, sondern אלגמהור zu fassen und muß das Verbum als von dem vorhergehenden אן abhängig betrachtet werden. Der Sinn ist also der: (sie [die Weisen] ließen es zu) daß sie dazu (durch die Hoffnung auf Belohnung) angeregt würden und sie sich in ihren Absichten hinsichtlich dieses Gegenstandes bestärkten, bis ꝛc.

14. ולא תתאולה בוגה (P. M. 144, Z. 12) („und sie erklärten es auf keine Weise“) giebt J. T. durch ואין סוברים בהם פירוש נסתר בשום פנים wieder, was weit mehr sagt, als in jenen Worten liegt; entsprechend wäre nur: ואין מפרשים אותם בשום פנים; denn das Verbum آل (اول) hat in d. V. F. ganz allgemein die Bedeutung exposuit, interpretatus est.

15. Zu den Worten Maimunis (P. M. 144, l. Z. ff.) in Bezug auf gewisse, absurd scheinende Aussprüche der Rabbinen לו וצף עלי אעתבארא וקאלוא כיף יכון פי אלדניא שכץ יתכיל הדא ויראה ראיא צחיחא נאהיך ען אסתחסאנה („wenn ein solcher Ausspruch (uns) nach dem Wortlaute mitgetheilt würde, so würde man sagen: wie kann sich denn irgend ein Mensch in der Welt solches einbilden und es für einen wahren Gedanken halten, geschweige denn es als etwas Schönes ansehen [ihm seine Zustimmung geben“]) hat Ibn Tibbon den Zusatz: (עד שאילו סופר על פשוטו לעמי הארץ כש״ לחכמים היו תמהים בהתבוננתם בהם.

16. Nach den Worten וילעגו על דברי חכמים heißt es im Original (P. M. 146, Z. 16): ויזעמון אנהם אעקל מנהם ואדכי דהן (und sie glauben, daß sie vernünftiger und klareren Verstandes seien, als jene). Ibn Tibbon hat nur: ושכלם יותר זך,

מהם, was einen ganz schiefen Sinn giebt, das einzig Richtige wäre: וסוברים ששכלם יותר זך מהם.

17. Die Uebersetzung der Worte לאשכאיך עטמא להתאפתחא (P. M. 147, Z. 1) mit לפי שהם משיבין אל אנשים גדולים ist zu matt. فَفَتَ hat unter andern Bedeutungen auch die: multa temere locutus est. Die F. VI hat nach Freytag zwar eine ganz andere Bedeut. nämlich: proruit consequenter (turba) doch glaube ich, daß hier die angef. Bed. der F. I auch für F. VI zum Grunde zu legen und demnach zu übersetzen sei: weil sie (näml. טאיפה מלעונה) sich mit verwegenen Reden gegen große Männer wenden (od. wendet, um ganz wörtlich zu übersetzen).

18. וכאן ינפהם להם (ib. Z. 10) ist durch מתפ אר wiedergegeben, was aber wahrscheinlich blos ein Druckfehler (st. מתב אר) ist, der natürlich auch durch die Schuld eines Abschreibers veranlaßt sein kann. So ist auch das einige Zeilen darauf folgende למאו ר ein Druckfehler st. למאו ד (arab. غدا).

19. וכתב אלתנזיל [ויואפק אלחק] (P. M. 148, Z. 4 v. u.), ist irrthümlich mit: ועם היותם כתבי הקדש [ויסכים עם האמת] übersetzt; es sollte heißen: ועם כתבי הקדש, wenn man nämlich mit den letzteren Worten als Uebersetzung der כתב אלתנזיל (Schriften der [göttl.] Offenbarung) einverstanden ist.

20. לגוד מדהב אלחק (P. M. 150, Z. 6) übers. J. T. ungenau mit: למצא כונת השכל statt דרך האמת.

21. פתאמל כלאמי (ibid. Z. 9) ist von J. T. unrichtig als Nachsatz gefaßt und mit ואז תסתכל בספרי זה übersetzt. Das ف leitet hier, wie so oft, eine neue Gedankenreihe ein, auf die die Aufmerksamkeit des Lesers gerichtet werden soll und steigert gewissermaßen die Bedeutung des nun Vorzutragenden. (Bekanntlich hat diese Conjunction bei den arab. Grammatikern den Namen: حَرْفُ تَرْتِيبٍ, d. Part. der Steigerung.) Es ist zu übersetzen: So erwäge nun meine Rede! בספרי זה ist darum auch unrichtig.

22. Die Worte ולא יריד אלא מא יריד אלמלך אלעטים אלמלך אן יכלע מן מלכה ויראע ילעב אלכרה פי אלאסואק וקד כאן פי זמאן מא בלא מחאלה יפצל אללעב אלכרה עלי אלמלך (P. M. 151, Z. 8 v. u.) sind ziemlich unklar und zum Theil unrichtig übersetzt und zwar folgendermaßen: ואינו רוצה בהם אלא כיון שירצה המלך שהוא גדול הממשלה שיתפשט מלכותו וממשלתו

ויחזור מלשחק עם הנערים בכדור כשהיה עושה מלפנים מן המלכות
Der Sinn ist nämlich der: (der die Seligkeit des ewigen Lebens genießende Menschengeist) wird ebensowenig ein Verlangen nach den sinnlichen Genüssen hegen, als der über ein großes Reich herrschende König seiner Herrschaft wird entsagen wollen, um wieder auf öffentlichen Plätzen Ball zu spielen, obwohl er doch zweifelsohne zu einer gewissen Zeit (in seiner Kindheit nämlich) das Ballspielen der Herrschaft (dem Königsein) vorgezogen hat. Wenn auch das Hitpael von פשט in Verb. mit מלכותו den richtigen Sinn giebt: „sich seiner Herrschaft entkleiden"!(wie ויתפשט את המעיל אשר עליו, 1 Sam. 18, 4) und genau dem arab. انخلع من ملكه entspricht, so müßte es doch jedenfalls, um eine Mißdeutung zu verhüten, להתפשט heißen. Ganz unrichtig ist aber das ויחזור מ לשחק, so wie auch die eigenthümliche Ausdrucksweise: כשהיה עושה לפנים מן המלכות nur mangelhaft den Gedanken des Maim. wiedergiebt.

23. אלפַלַספֿה אלאולי (P. M. 153, l. Z., wo תאולי Druckfehlrr ist), *πρώτη Φιλοσοφία* bei Aristoteles (Metaphysik) übersetzt Ibn T.: פילוסופים הראשוים!

24. Zu ואלשקאוה אלכאמלה (P. M. 154, Z. 10), was J. T. richtig mit: והרעה השלמה übersetzt, hat er den unpassenden Zusatz: והנקמה הגדולה.

25. Die Worte: פליס גאיה אלתורה אן תכצב אלארץ ותטול אלאעמאר ותצח אלאגסאם (P. M. 155, Z. 11 v. u.) hat J. T. so wiedergegeben, daß die drei Momente: die reiche Fruchtbarkeit der Erde, das lange Leben und die Gesundheit des Körpers ganz verschwinden und dafür das unbestimmte באלה הדברים כלם tritt, was aber auch als freie Uebersetzung unstatthaft ist; ferner ist gerade der Punkt, auf den es hier am meisten ankommt, daß nämlich diese (ird.) Belohnungen nicht Selbstzweck, sondern für den Menschen nur Mittel sein sollen, um ungestört die Erfüllung seiner Pflichten üben zu können, (ואנמא יעאן עלי אמתתאלהא בהדה אלאשיא כלהא) ganz ausgelassen.[1] (Schluß folgt.)

1) Indem ich dies niederschreibe, bringen mich die drei Worte בהדה אלאשיא כלהא (die wörtliche Uebersetzung haben wir in den oben angef. באלה הדברים כלם) auf den Gedanken, daß der Wortlaut der Ibn T.schen Uebersetzung ursprünglich ganz richtig gewesen und durch die Schuld eines Abschreibers das Angedeutete ausgefallen sein mag.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Inhalt.

Abhandlungen:

Seite

Salomon Munk 1
Zur jüdischen Geschichte. Von Ludwig Geiger. 16
Die Sprüche des Sextius. Von Sänger. 29
„Afrika" im Thargum und bei den Rabbinen. Von Harkavy. 34
Wandernde Sagen. Von Schauer. 39
Zur Lehre über die Legitimation eines christl. Kindes durch einen Juden. Von Hilse. 48
Die Juden in Dortmund. Von Koppmann. 81
Biblische und thalmudische Miscellen. 98. 282
Die Castration der Zug- und Mastthiere. Von Rothschild. . 118
Gabirol. 120
Ein althochdeutsches Schlummerlied aus heidn. Zeit in jüd. Kreisen. 134
Eduard Kley und Salomon Löb Rapoport. 241
Die neuesten Fortschritte in der Erkenntniß der Entwickelungsgeschichte der Judenthums und der Entstehung des Christenthums. 252
Der Dichter Immanuel, der Freund Dante's. 286

Recensionen:

Raschi's Commentar zum Pentateuch, von Berliner. 57
Chaldäisches Wörterbuch über d. Thargumim, von Levy. 63. 154. 302
Jesaias, von Luzzatto. 142
Pineles. 146
Raschi zu Nedarim und Moëd Katon, von Zomber. 150
Sprache der Mischnah, von Weiß. 162
Dizionario del linguaggio Ebraico-Rabbinico, von Lolli. . 304
Die Juden und die slavischen Sprachen, von Harkavy. . . . 305
Vierteljahresschrift, von Heidenheim. 306

Umschau:

Seite

Brunn über Chazarien. 68
צוֹעֵר und צָעִיר, der Hirtenjunge. 70
Sacharia b. ha-Kazaw u. Josef ha-Khohen 75
Ein Catalog. 175
Tschufut-Kaleh und die Karaime. 176
Joseph b. Baktewi 177
Zwei neue jüdische Zeitschriften. 177
Der Catalog der hebr. Druckschriften im British Museum . . . 182
Leon da Modena und Joseph del Medigo. 183
Isaak ha-Levi b. Joseph Migasch 186
Zusätze und Berichtigungen 187. 307

Aus Briefen:

Von Derenburg, Harkavy, Felsenthal, Derenburg, Pineles, Feith, Adler, Wechsler, K., Levy, Wright, Sänger, Chwolson, Oppert, G., B. G. . 191
Von Gurland, aus London, von Nöldeke, Berliner. . . 309

Notizen:

Juda b. Balam's Commentar. Von Neubauer. 236
Berichtigungen nach d. Arab. d. Maimonides. Von Wolff. 239. 315

Jüdische Zeitschrift

für

Wissenschaft und Leben.

Herausgegeben

von

Dr. Abraham Geiger,
Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M.

Sechster Jahrgang.

Breslau, 1868.
Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).

Abhandlungen.

I. Unser Gottesdienst.

Die Frage über die Herstellung des zweckentsprechenden Gottesdienstes, die Anfertigung eines Gebetbuches zumal für die hohen Feiertage des Neujahrs und des Versöhnungstages drängt sich immer neu auf; sie liegt beispielsweise Gemeinden wie Frankfurt a/M. und Breslau dringend vor. Die geeignete Lösung wird nur ermöglicht werden, wenn man sich die gegenwärtig sich herausstellenden Bedürfnisse klar macht; es wird nothwendig sein, deren Zusammenhang mit unserer ganzen Anschauung und mit der vollzogenen Geschichte des Judenthums tiefer zu erfassen. Wir müssen uns der düstern Unklarheit, wo auf der einen Seite Mangel an Befriedigung vorwärts treibt, auf der andern falsche Friedensliebe zu einem trägen Gehenlassen ermuntert, uns aufraffen, bestimmt das vorläufig erreichbare Ziel in's Auge fassen. Diesem Zwecke sollen die folgenden Betrachtungen dienen.

Das Bedürfniß einer Umgestaltung des Gottesdienstes machte sich vor allem Andern in der neueren Bewegung des Judenthums geltend; an der Schwelle der Reformbestrebungen treten alsbald die Versuche auf, den Gottesdienst zu verbessern. Kaum beruhigt, zurückgedrängt, theilweise befriedigt, erwacht dieses Bedürfniß immer wieder von Neuem, breitet sich über weitere Kreise aus und wird nicht aufhören eine treibende Frage zu sein, bis die Umgestaltung sich durchgreifend vollzogen hat. Das liegt in der Natur des Gottesdienstes. Er ist der volle Ausdruck der tiefinnersten Ueberzeugung, die umfassende Darstellung aller anregenden Glaubenswahrheiten, aller das Gemüth ergreifenden Ahnungen, er kleidet alle Beziehungen zu Gott, je nach deren Auffassung, in tiefempfundene

Worte, er ist nicht erschöpft mit der Darlegung der augenblicklichen Gefühle des Einzelnen, er erfüllt sich mit der ganzen geschichtlichen Vergangenheit, mit allen Verheißungen und Erwartungen für die Zukunft, und zwar der ganzen Glaubensgemeinschaft. So umspannt er denn alle Zeiten und will deren Gehalt in sich aufnehmen; so ist er das volle Bekenntniß der Gesammtheit, das auch im Lobe und in der Bitte seinen Ausdruck findet. In dieser inneren Bedeutung des Gottesdienstes liegt die hohe Stellung, welche ihm im Gesammtleben der religiösen Genossenschaft eignet; er ist eben der reinste Ausdruck ihres Gesammtbewußtseins, das Zeugniß ihrer Zusammengehörigkeit, das geistige Band, welches die Glieder am Engsten umschließt. Die einzelne religiöse Handlung offenbart nur eine einzelne Seite, ist eine Frucht der Ueberzeugung, wird von einem Jeden gesondert geübt; der Gottesdienst enthüllt die ganze Anschauung, dringt bis in die tiefste Wurzel des Gemüthslebens, ist der Einklang, in welchen Alle vereint einstimmen.

Bei dieser tiefen Bedeutung und umfassenden Wichtigkeit des Gottesdienstes ist es demnach naturgemäß, daß der Drang, ihn rein, in geläutertem Inhalte und veredelter Form zur Darstellung zu bringen, sich immer erneut, nicht zur Ruhe gebracht werden kann, bis er seine volle Befriedigung gefunden, daß er mit der fortschreitenden Vertiefung der religiösen Erkenntniß gleichfalls Schritt halten will, nach neuem entsprechendem Ausdrucke ringt. Aber auch andrerseits ist es leicht erklärlich, wie gerade seine Umgestaltung auf größere Schwierigkeiten stößt, die Versuche niemals ganz befriedigend ausfallen und daher wieder hindrängen, nochmals mit ihnen zu beginnen. An sich schon gelingt es schwer, der tiefsten Empfindung, der die Seele erfüllenden Ahnung den geeigneten Ausdruck aufzufinden, der ebenso die Erhebung des Geistes wie die Gefühlswärme aushaucht und erweckt. Was aber vorzugsweise auf Schritt und Tritt als schwer zu besiegendes Hinderniß sich entgegenstellt, das ist die Aufgabe, der Gesammtheit zu genügen, die, wenn auch in gewissen Hauptgrundsätzen einig, dennoch den Einwirkungen der geschichtlichen Geistesbewegung in sehr verschiedenem Maße folgt, daher unzählige Abstufungen darbietet.

Vergeblich wäre der Versuch in geistig bewegten Zeiten, wenn der starre Stillstand der fortschreitenden Entwickelung gewichen ist, einen Ausdruck für Alle aufzufinden, einen Gottesdienst, ein Gebetbuch aufstellen zu wollen, das Allen entsprechend, Allen willkommen

sein sollte. Das gelang selbst in ruhigen, geistig schlummernden Zeiten nicht, ja es war nicht einmal angestrebt worden. Palästinische und babylonische Gemeinden, portugiesischer (sefaradischer), provenzalischer, französisch-deutscher, polnischer Ritus, und innerhalb ihrer wieder einzelne Länderstriche und Gemeinden weichen von einander nicht unwesentlich ab und stellen die bunteste Mannichfaltigkeit in ihrem Gottesdienste dar. Und Dies geschah nicht eben blos in naturwüchsiger Bewußtlosigkeit, dem dunkeln Drange des eigenthümlichen geschichtlichen Ganges folgend, sondern wurde meistens von angesehenen Lehrern, aus sorgfältiger Erwägung des Tonangebenden in der Gemeinde, angeordnet und demgemäß frühere Formeln abgeändert, Anordnungen, welche Aufnahme fanden, soweit der Einfluß reichte, soweit sie Zustimmung fanden. Man fand ebensowenig an dem Unternehmen der Aenderung Anstoß, sobald sie nur der Ueberzeugung entsprach, wie an der Abweichung von anderswo geltenden Normen; man zog den Ausdruck, den man als entsprechenden betrachtete, dem Einstimmen in eine verbreitete ungeeignete Formel vor.

Um so weniger nun durfte in der neueren Zeit, welche von inneren Kämpfen weit mächtiger bewegt wird, erwartet werden, daß bei den als nothwendig hervortretenden Umgestaltungen eine allgemeine Uebereinstimmung von vorn herein sich herausstellen werde. Das Bedürfniß war in dem einen Kreise lebendiger und verlangte gebieterisch seine Befriedigung, und es war nicht möglich zu warten, bis es auch dort, wo es noch schlummerte, erwachen, wo es erst dunkel sich regte, zu klarem Bewußtsein sich ausbilden werde. Würde man gezögert haben, dem eignen Drange zu genügen, abwartend bis die Gesammtheit von derselben Empfindung ergriffen werde, so wäre die Folge davon gewesen, daß das neu erweckte religiöse Leben wieder gänzlich ertödtet worden; die Kluft zwischen der innern Anforderung und dem bestehenden Ausdrucke hätte sich mächtig erweitert, nothwendig hätte man sich diesem immer mehr abgewendet, und vollständige Entfremdung, gänzlicher Abfall hätte immer weiter um sich gegriffen. Durch die neue entsprechende Form wurde im Gegentheil der innere Friede in diesem Kreise hergestellt, und er gab, wenn er auch augenblicklich von der übrigen Gesammtheit abwich, den Zögernden und Bedenklichen den Muth, auch ihrer Ueberzeugung Ausdruck zu geben, bot ein lebendiges Beispiel, das in weiten Kreisen zur Nachahmung erweckte. So hat

in der That die gottesdienstliche Reform sich seit einem halben Jahrhundert immer weiterhin ausgedehnt, neue Gebiete erobert, und ein Stillstand, ein Abschließen ist um so weniger möglich, als die innere Bewegung, wenn auch zuweilen weniger geräuschvoll, ihren ununterbrochenen Verlauf hat.

So bleibt die gottesdienstliche Verbesserung in allen Gemeinden, die nicht in religiöser Stumpfheit verharren oder zur religiösen Gleichgültigkeit hinabgesunken sind, eine Tagesfrage, die sich immer erneut, weil sie noch nicht ganz gelöst ist und auch so rasch nicht ganz gelöst werden wird. Denn eine jede einzelne Gemeinde schließt wiederum, wenn sie auch auf dem Standpunkte der fortschreitenden religiösen Erkenntniß sich befindet, Elemente verschiedenartiger Abstufung in sich, die in ihren Anforderungen nicht vollkommen mit einander übereinstimmen, zwischen denen bei einer dem Allgemeinen geltenden Anordnung eine Vermittelung angestrebt werden muß. Jede Reform ist ja Ueberleitung aus der Vergangenheit in neubelebte Zukunft; sie bricht nicht etwa mit der Vergangenheit, sie erhält vielmehr sorgsam das mit ihr verknüpfende Band, sie setzt nicht blos, ihn neu stärkend, den auch früher lebendigen Geist in neuen lebenskräftigen Formen fort, sie knüpft auch an alle den Gemüthern liebgewordene Gewohnheit an, sie verfährt nicht mit schneidiger Consequenz, sie folgt dem Gesetze des geschichtlichen Ueberganges.

Bekennen wir es von vorn herein mit aller Offenheit, es wird gegenwärtig eine volle Heilung der Schäden nicht erzielt werden können. Die Abweichung der gegenwärtig herrschenden Ideen, des Bildungsgrades, den ein großer Theil unserer Männer und Frauen einnimmt, dem unsere Jugend zugeführt wird, erweitert sich zu einem gähnenden Abgrunde, der von denen der unmittelbaren Vergangenheit so sehr trennt, daß er für die nächste Zukunft noch nicht ganz ausgefüllt werden kann, daß alle unsere Versuche nur vorbereitende sein können. Dennoch steht das Vorangegangene uns noch so nahe, daß es nicht außer Acht gelassen werden darf, so sehr es auch von Tag zu Tag sich immer mehr auslebt und eine gar nicht mehr ferne Zeit ihm diese Berücksichtigung entziehen wird. Ich rechne zu solchen Fragen, die bei allem in ihnen enthaltenen Drange dennoch für jetzt blos theilweise gelöst werden können, bei denen ein Compromiß ebenso nothwendig wie statthaft ist, besonders die zwei über die Sprache und über die Dauer des Gottesdienstes.

I. Sprache des Gottesdienstes.

Alle Gründe der Abwehr werden die Wahrheit nicht erschüttern können, daß das Gebet nur in der Muttersprache dem Herzen wahrhaft entströmen kann. Jede Aussprache in einem fremden Idiome ist ein Angeeignetes, durch den Verstand Vermitteltes, nicht aus dem innersten Gemüthsleben erwachsen. Unser Gottesdienst jedoch, auf palästinischem Boden zuerst erstanden, nahm auch bald einige bestimmte Formen in der dortigen Sprache an, und diese Sprache war eben die hebräische. Sie war freilich schon damals nicht mehr in ihrer alten biblischen Ursprünglichkeit, sie besaß nicht mehr die unbestrittene Herrschaft auf ihrem alten Heimathsboden, sie war von dem überwiegenden Einflusse des Aramäischen bedroht; allein in dem Kampfe um die Erhaltung der volksthümlichen Selbstständigkeit entzündete sich auch der Eifer für die nationale Sprache. Als dann trotz heldenmüthigem Widerstande der jüdische Staat der Uebermacht Rom's unterliegen mußte, wurden die Bestrebungen und Hoffnungen, das nationale Leben aufrecht zu erhalten, mit Allem, was demselben entfloß und was es zu befestigen geeignet war, noch weit lebhafter ergriffen als zur Zeit da Tempel und Staat bestanden. Der Zustand, in welchem man sich unter fremder Herrschaft, außerhalb Palästina's, befand, so dachte man, sei ein blos vorübergehender, eine Prüfungszeit im Exile, die einer schöneren Restauration wieder weichen werde. Umsomehr mußten nun alle Institutionen, die in der Vergangenheit, zur Zeit des jüdischen Staatslebens in Geltung waren, möglichst erhalten, andere, die die Erinnerung daran zu erwecken geeignet waren, in's Leben gerufen werden, damit man zur ersehnten Zeit, wohl ausgerüstet, mit dem vollen geistigen Bürgerrechte in die alte neu gewonnene Heimath wieder einziehen könne. Der Gottesdienst ward von diesen Gedanken tief erfüllt, und auch seine Sprache mußte die durch die nationalen Erinnerungen und Erwartungen geheiligte, die hebräische, bleiben. Man verhehlte sich durchaus nicht, daß das Gebet, die Zwiesprache des Menschen mit Gott, nicht an gewisse Laute geknüpft sei, daß es dabei vorzugsweise auf die andächtige Gesinnung ankomme und daß diese sich in jeder Sprache äußern könne und dürfe. Es drangen auch wirklich aramäische Elemente, die man doch eine Zeit lang mit besonderer Ungunst betrachtete, in den Gottesdienst

ein [1]), und auch an anderssprachlichen Zuthaten fehlte es zu Zeiten nicht. Allein im Ganzen und Großen mußte derselbe ein hebräischer bleiben; er war eine nationale Institution, gerettet aus der Vergangenheit für eine Zukunft, die dieselbe vollkommen wieder herstellen sollte, und für die die ganze Gegenwart blos ein Uebergangsstadium bilden durfte, so daß Alles treu bewahrt werden mußte, um diese mit heißer Sehnsucht erwartete Zukunft alsbald inauguriren zu können. Wir ehren diese tiefe Sehnsucht unserer Vorfahren, welche in der Leidensschule ihre verklärende Weihe erhielt und als feste Zuversicht reichen Trost spendete. Allein wir sind unsererseits mit hohem Danke erfüllt, daß wir diese Romantik des Schmerzes überwunden haben, daß wir aus ihr in die wahrhaftere Poesie des wirklichen Lebens, der Betheiligung an allen ernsten und edlen Bestrebungen der unmittelbaren Gegenwart einzuziehen im Stande sind. Diesen Umschwung der Verhältnisse und der Gesinnung hat die mächtige Bewegung der ganzen neueren Weltgeschichte bewirkt, aber auch wir haben ernstlich, hingebend daran mitgearbeitet, wir haben den Kampf dafür nicht gescheut und entziehen uns ihm nicht, wo es noch heute gilt ihn aufzunehmen. Wir sind aus dem Traumleben einer nationalen Vergangenheit und Zukunft in die wahre Gegenwart eingetreten, die Religion löst sich von den Fesseln ab, mit denen jenes Traumleben sie umschlungen hatte; auch die nationale Hülle des Gottesdienstes wird bedeutungslos, ja störend, sie muß sinken, wenn sie nicht die neu erstarkende Gesinnung trüben soll. Bei aller Ehrerbietung für unsere Vergangenheit, bei aller warmen Anhänglichkeit an dem geistigen Erbe, welches sie uns überliefert, wollen, dürfen wir nicht das nationale Gewand erhalten, in welchem sie aufgetreten, auftreten mußte; es ist unsere religiöse Pflicht, dasselbe abzustreifen, unsere Religion entkleidet der beengenden nationalen Schranken in ihrer weltumfassenden Wahrheit zur Erscheinung zu bringen. Nicht

1) Bekanntlich ist das Kaddisch in chaldäischer Sprache verfaßt, wird die Keduschah in dem mit ובא לציון beginnenden Gebetstücke chaldäisch wiederholt, was beizubehalten gegenwärtig gar keine Veranlassung ist; ebenso sind mehrere Selichoth chaldäisch abgefaßt. Dem entgegen sagen ältere Lehrer mit aller Entschiedenheit: אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, man spreche seine Bitte nicht in aramäischer Sprache, und wie ein Anderer sagt, daß wer Dies dennoch thue, der Mithülfe der dienenden Engel nicht gewärtig sein dürfe, weil diese kein Aramäisch verstehn! (Schabbath 12 b.)

etwa als wollten wir mit einer solchen Umgestaltung verdächtigenden Angriffen von außen schwächlich nachgeben; sie würden im Gegentheile den Widerstand in uns wieder neu wach rufen, in dem sie uns so lange erhalten haben. Wir legen vielmehr unbesiegt, aber versöhnt die Waffen nieder, in Frieden uns vereinend und unsere Schätze aller Welt darbietend.

Diese innere, mehr ideale Nöthigung zur sprachlichen Umgestaltung unseres Gottesdienstes hat zugleich Verhältnisse in ihrem Gefolge, welche dieselbe zur realen unausweichlichen Nothwendigkeit machen. Das Hebräische war uns ehedem, zur Zeit des nationalen Phantasielebens, wenn es auch keine lebende Sprache mehr war, nicht in seiner Tiefe, kaum correct verstanden wurde, dennoch eine höhere Heimath, es war die Sprache der Bildung, der Literatur, selbst der heitern Geistesübung, des Scherzes und des Witzes, kurz es knüpften sich daran wirklich die innigsten Beziehungen, weil Religion und Nationalität die zwar todte Sprache mit ihren edelsten Säften durchzogen. Dieser geistige Zustand ist geschwunden, schwindet von Tag zu Tag mehr. Unsere Bildung, unser geistbelebendes Schriftthum, unser Verkehr der anregenden und heitern Geselligkeit ist vaterländisch und wurzelt in der Muttersprache. Schon die Männer unter uns, wenn sie nicht durch Beruf oder besondere Neigung vorzugsweise der hebräischen Literatur sich befleißigen, haben eine sehr geringe Vertrautheit mit deren Sprache; unsere Frauen und unsere Jugend sind ihr bereits ganz entfremdet, und dieses Verhältniß wächst mit raschster Eile. Keine Klage nützt, keine Anklage ist gerechtfertigt gegenüber der Macht der Geschichte, deren Einfluß wir nicht etwa resignirt übernehmen, deren Heil wir vielmehr dankbar verehren müssen. Dem gegenwärtigen Geschlechte, noch mehr dem der nächsten Zukunft wird daher der bestehende Gottesdienst ganz unverständlich, es vermag sich an ihm nicht zu betheiligen und entzieht sich ihm immer mehr. Das ist die unumstößliche Thatsache, die hier mehr dort weniger ganz nackt hervortritt; da nützt kein Flickversuch und kein Verdecken. „Der Sabbath, sagen aber die alten Lehrer, ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbathe". Gottesdienstliche Feier ist des Menschen wegen und nicht der Mensch nach ihr einzurichten.

Die Geschichte hat das Urtheil gesprochen, wenn es auch noch nicht vollzogen ist. Unser Gottesdienst muß und wird in naher Zukunft seine sprachliche Neugeburt feiern. Die Zeit dafür ist

jedoch noch nicht da. Noch sind Bestandtheile in der Gemeinde vorhanden, die bei aller Klarheit des Geistes und Wärme des Herzens mit ihren Jugenderinnerungen und Gewohnheiten in der Zeit des altbefestigten hebräischen Gottesdienstes wurzeln, und diese Männer sind tüchtige Kräfte innerhalb der Gemeinde, sind die Träger tiefen jüdischen Sinnes. – Die volle Lösung würde tief verwunden und edle Theile verletzen. Die Umwandlung darf für jetzt keine vollständige sein, sie muß angestrebt, darf blos allmälig vollzogen werden. Hier ist der Weg des Compromisses der einzig richtige, die gegenseitige Verständigung, die angemessene Theilung, in der ein Jeder das Seine erhält, der Eine das alte liebgewordene Bekannte nicht vermißt, dem Andern das nothwendige Neue dargereicht wird. Dem hebräischen Texte, der doch der überwiegende bleiben wird, muß in dem Gebetbuche eine Uebersetzung oder richtiger eine angemessene Bearbeitung in der Muttersprache zur Seite gehn, die zum Verständnisse des vollen Inhaltes führt, Die deutschen Gebete müssen möglichst kurz sein, nicht stereotyp werden, sondern abwechseln. Ueberhaupt aber kann was jetzt gegeben werden kann, nicht mustergültig sein für alle Zeiten, wir müssen es der nahen Zukunft überlassen, das Werk der Neubelebung zu vervollständigen.

Was von der Sprache, gilt auch

II. von der Dauer des Gottesdienstes.

Unser Gottesdienst ist zu einem Umfange angewachsen, der seinem wahren Zwecke hinderlich ist. Man hatte bei seiner Gründung die Mahnung eines Lehrers überhört, der einsichtsvoll aussprach: „wenn das Gebet zur feststehenden Formel gemacht wird, hört es auf Herzensergießung zu sein". Die nationalen Erinnerungen und Hoffnungen vor Allem erhielten ihren unverbrüchlichen dauernden Ausdruck: das Gedenken der Väter, die Ueberzeugung von der Auferstehung und der Restauration, die Bitte um Wiederherstellung des Tempels und des Tempeldienstes mit dem Priestersegen durfte niemals fehlen, und die verschiedenen Gebete des Preises und die Bitten für die gesammten wie für die privaten Angelegenheiten lehnten sich daran, Anfangs in freier Form, dann gleichfalls in bestimmter Ausprägung. Was dann zu verschiedenen Zeiten als neues Bedürfniß seinen Ausdruck verlangte, trat als Zuthat hinzu,

die dann wieder zur festen Norm wurde und so die Gebetsammlung immer mehr anschwellte. Schon im Mittelalter fühlten sich die Gemeinden dadurch beengt und kürzten an manchen Stellen ab. Der Mißstand ist für unsere Zeit aber viel fühlbarer. Wir legen nicht den Nachdruck auf eine gewisse Anzahl von Gebeten, die als pflichtgemäß gesprochen werden müssen, nicht auf die Masse, mit der wir den Himmel bedrängen, sondern auf die andächtige Gesinnung, die sie erwecken, mit der wir sie begleiten, eine Anforderung, die zwar theoretisch von den Alten anerkannt und aufgestellt, die aber für die Praxis immer weniger befolgt wurde. Die lange Dauer des Gottesdienstes nimmt daher nicht blos mehr als die ihm zuzumessende Zeit weg, sie entzieht ihm noch ein Wesentlicheres, die Andacht. Ja, die Dauer des Gottesdienstes müßte unter uns noch zunehmen, wenn allen neuen Bedürfnissen genügt würde, ohne daß das Hergebrachte verkürzt würde. Die größere Beachtung, welcher unter uns die ästhetische Form des Gottesdienstes sich erfreut: regelmäßiger Gesang, Orgelbegleitung — Anforderungen, deren Berechtigung heutigen Tages zu erörtern überflüssig ist —, der Hinzutritt von Bestandtheilen in der Muttersprache erweitern die Zeitdauer noch mehr. Es müssen eigentlich mit Ausnahme eines kleinen Stammes, wie des Schema (des Bekenntnisses von der Gotteseinheit), der Keduschah (der Anerkennung von der Heiligkeit Gottes), die übrigen Gebete den Charakter der typischen, d. h. der jedesmal in voller Anzahl zu wiederholenden, verlieren, sie müssen abwechselnd gesprochen werden, sie gewinnen auch an Eindringlichkeit, die Betrachtung wird lebhafter angeregt, die Versenkung in sie sicherer ermöglicht, wenn sie nicht wegen der beständigen Wiederholung unbewußt den Lippen entgleiten.

Diese Einrichtung wäre offenbar die zweckmäßigste, indem sie nicht blos dem von Außen drohenden Uebelstande der überlangen Dauer, sondern auch dem innern, der das Gebet zur Gewohnheitssache entwürdigt, abhelfen würde. Auch hier jedoch wird Schonung verlangt und gewährt werden müssen. Die Besucher des Gottesdienstes werden manches Stück nicht entbehren können, sie werden das Charakteristische der Gebetübung vermissen, wenn sie gewisse Bestandtheile nicht jedes Mal wieder vernehmen. So sehr der Gedanke der Abwechslung festgehalten werden muß und die Nothwendigkeit der Abkürzung drängt, so wird dennoch auch hier ein Compromiß geboten und statthaft sein, und ein allmäliges,

weniger merkliches Vorgehn in diesem Sinne empfiehlt sich als zweckentsprechend.

III. Der Inhalt.

In diesen und ähnlichen Mißständen, welche doch immer mehr das Aeußere des Gottesdienstes betreffen, wenn sie auch tief mit seiner innern Bedeutung zusammenhängen, läßt sich eine Vermittelung anstreben, lassen sich anbahnende Uebergänge vornehmen, und so sind solche anzurathen, um eine Versöhnung zwischen Vergangenheit und Zukunft herbeizuführen. Anders aber ist es bei dem Inhalte der Gebete. Wenn in ihm Gedanken ausgesprochen werden, die wir nicht theilen, Hoffnungen und Wünsche, die uns nicht erfüllen, ja wenn Bitte und Sehnsucht sich an Empfindungen anlehnen, welche wir als überwunden betrachten müssen, welche nicht blos wir abweisen, welche auch das Judenthum zu allen Zeiten bekämpft, sie höchstens nur durch den geschichtlichen Drang geduldet hat — sobald uns dieser Widerspruch zum Bewußtsein gekommen, dann ist kein Gehenlassen beim Herkommen, auch keine vermittelnde Abschwächung mehr gestattet, hier wird die ernste Entscheidung, die volle Geltendmachung der gewonnenen Ueberzeugung verlangt. Der Irrthum darf nicht im Gesammtausspruche geduldet, das Bekenntniß, welches der Gottesdienst enthält, nicht durch falsche Darstellung verdunkelt, entwürdigt werden. Und solche Punkte giebt es, über die die Entscheidung baldigst getroffen werden muß; eine jede Zögerung ist Religionsverläugnung, ist Entstellung, Verhöhnung unseres religiösen Bewußtseins.

1. Das versuchte Sohnesopfer.

Die erste Großthat des Judenthums war der Kampf gegen das rings umher herrschende Menschenopfer. Das eigne Kind darzubringen galt dem dortigen Heidenthume, den Verehrern des Moloch, als höchster Gottesdienst; diesem Opfer schrieb man die höchste versöhnende Kraft bei, es zu vollziehen war die größte Selbstentäußerung des Menschen, war es ja die willige Hingabe des Liebsten, um seine Unterwürfigkeit zu beweisen. Man verehrte in seinem Gotte die starre Macht; nur durch blinde Unterordnung, durch Ertödtung aller sonstigen Menschengefühle konnte man ihr nahen, sich als treuen Knecht bewähren. Das Judenthum verwarf

diese Art des Gottesdienstes als Greuel, es bekämpfte mit Ausdauer diesen Act der Barbarei; es verehrte Gott wohl als den Allmächtigen, aber vorzugsweise als den allliebenden Vater, dem man sich nicht durch Abtödtung, sondern durch Ausbildung aller edlen menschlichen Empfindungen nähere. Die unübersteigliche Scheidewand zwischen seinen Bekennern und den sie umgebenden Völkern bildete der Umstand, daß diese „allen Greuel, den Gott haßt, ihren Göttern vollziehen, daß sie auch ihre Söhne und Töchter im Feuer ihren Göttern verbrennen (als Brandopfer darbringen)" (5. Mos. 12, 31), und damit nicht etwa der Irrthum Platz greife, ein Solches sei blos ein Greuel, wenn es den Götzen dargeboten werde, sei aber wohlgefällig, wenn es dem wahren Gott geschehe, geht die Warnung voraus: „Du sollst nicht also thun Gotte Deinem Herrn". Diesem grausamen Wahne tritt auch der Prophet entgegen, wenn er die falsche Frömmigkeit sprechen läßt: „Womit soll Gotte ich entgegenkommen, mich beugen vor dem Herrn der Höhe? ... Soll meinen Erstgebornen ich ob meines Frevels geben, des Leibes Frucht zur Sühne meiner Seele?", er aber darauf erwiedert: „Er sagte Dir, o Mensch, was gut ist, und was als Gott von Dir Er fordert, nur das: das Recht ausüben, Milde lieben, bescheiden wandeln mit Deinem Gotte" (Micha 6, 6—8). Mensch sein in der edeln Bedeutung des Wortes und Gott in seiner Heiligkeit und Allgüte erfassen, das wird in großartiger Einfachheit als Summe jüdischer Frömmigkeit proclamirt.

Mit dieser Waffe führt das Judenthum einen langen heißen Kampf gegen den frevelhaften Irrthum, der um es her, auch im Innern des eignen Volkes seine Opfer blutig forderte. Alle geschichtlichen und prophetischen Bücher sind voll von diesem Kampfe gegen eine Verblendung, die ihre schaurige Erinnerung an das Gehinnom, das Thal der Söhne Hinomm's, knüpft, an den Ort, welcher als die Stätte solcher Thaten des Wahnes im Andenken des Volkes der Ort des tiefsten Grauens, der dauernde Aufenthalt aller wüsten Bosheit blieb. Wo die Bücher auf diesen Greuel zu reden kommen, da ist es wie wenn ein unheimliches Erzittern durch ihre Worte ginge, da steigert sich der Unwille zum heftigsten Abscheu.

Dieser ununterbrochene heilige Kampf für die große Grundwahrheit, welche ebenso für die erhabenere Gotteserkenntniß wie für das edlere Verhalten des Menschen entscheidend ist, führte zum herrlichen Siege, und dieser Sieg ist das Resultat des Eifers aller

Höhergesinnten, aller wahren Bekenner des Judenthums, ist die Frucht einer langen weltgeschichtlichen Erziehung, aber wird auch schon als in der Urentstehung des Judenthums, im ersten Gründer des wahren Glaubens vollzogen vorgeführt. Bereits dem ersten Stammvater, Abraham, der aus dem Götzendienste sich zum reinen Glauben emporringt, wird dieser Act, zu dem er sich verstehen will, verwehrt. An der Schwelle Deiner Geschichte sollst Du es erfahren, was das wahre Judenthum ist, wofür es so lange gerungen; in seinem ersten Bekenner tritt der Zwiespalt, aber auch der Sieg der Wahrheit für alle Zeiten auf. Daß Abraham bereit war sein Liebstes herzugeben, das kann ihm nicht als besonderes Verdienst angerechnet werden; er würde dieses Verdienst mit den unzähligen Molochdienern, welche nicht blos gleiche Bereitwilligkeit zeigten, sondern auch das Opfer wirklich vollzogen haben, theilen. Im Gegentheile, daß Abraham verhindert wurde das Schaueropfer darzubringen, daß er es unterlassen, ist die große grundlegende Thatsache, mit der der Stammvater den von ihm sich forterbenden Glauben inaugurirt. Das ist die unzweideutige Gedankenrichtung, welche das ganze jüdische Schriftthum aufs Bestimmteste ausspricht und welche übereinstimmend die erste Thatsache, mit der es seine weltgeschichtliche Mission antritt, offenbart. Wir überlassen es deßhalb den Bibelerklärern, sich mit der Art wie der Bericht über diesen Opferungsversuch von Seiten Abraham's sich ausdrückt, aus einander zu setzen. Uns ist und bleibt diese Erzählung eine Bestätigung für die Grundwahrheit des ganzen Judenthums, für die Verabscheuung eines jeden Menschenopfers, für die Fernhaltung eines jeden Gedankens, daß Gott ein solches verlangen, daß der Mensch durch seine Bereitwilligkeit dazu Gott wohlgefällig sein könne. So beziehen sich auch sämmtliche Bücher der heiligen Schrift niemals auf den Opferversuch Abraham's, rufen, so oft auch die Erinnerung geweckt wird, niemals sein Verdienst an, daß er seine Vaterliebe zu unterdrücken nicht angestanden, um Gott zu gehorchen.

Ja, der Sieg ist längst errungen, und seit der Rückkehr aus dem Exile ist keine Spur mehr selbst von einem Kampfe gegen Menschenopfer, weil sie innerhalb Israel's völlig getilgt sind, und eine Verherrlichung des Versuches zu einer solchen That als eines Gehorsamactes wäre widersinnig gewesen. Und heute sollte man

es wagen dürfen uns einen Gott vorzuführen, der ein Kindesopfer, wenn auch nur versuchsweise, anordnet, den als Muster der Frömmigkeit darzustellen, der sich zu einem solchen bereit erklärt? Unmöglich! Unser Gott ist kein Götze, unsere Frömmigkeit nicht fühllose Barbarei. Und wir sollten dennoch im Gebete diesen Versuch Abraham's preisen, das Verdienst, das er sich damit erworben, für uns als Gnadenschatz in Anspruch nehmen?

Solche Stellen kommen aber in unsern Gebeten vor, nicht zwar in den täglichen, nicht in denen für Sabbath und Festtage, wo doch überall das Andenken der Väter gefeiert wird, wohl aber gerade in denen für Neujahr und Versöhnungstag. In dem Mußafgebete des ersteren heißt es: „Es möge vor Dir (o Gott,) sichtbar sein, wie unser Vater Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altare gebunden und sein Erbarmen bewältigt hat, um Deinen Willen mit vollem Herzen zu thun, also möge auch Dein Erbarmen Deinen Zorn über uns bewältigen ... So gedenke heute das Binden Isaak's seinen Nachkommen in Barmherzigkeit!" Nun wahrlich, wenn diese und ähnliche Aeußerungen nicht Verleugnung des Judenthums, nicht Entwürdigung Gottes und des Erzvaters, nicht götzendienerisches Bekenntniß sind, dann giebt es überhaupt keinen Götzendienst, dann kann jede falsche Frömmigkeit mit dem Glorienschein der Hingebung verherrlicht werden. Man fragt vielleicht, wie es möglich gewesen, daß ein solcher Widerspruch gegen die eifrigst verfochtene Wahrheit doch in die Gebetsammlung eingedrungen? Ich glaube nicht, daß es ein Ueberrest des alten Wahns ist; denn er ist, wie gesagt, blos eine traurige Ausnahme gerade an diesen Tagen, und er würde, wenn noch irgendwie herrschend, einen breiteren Ausdruck in allen Gebeten gefunden haben. Eher dürfte er die beklagenswerthe Einwirkung der außerhalb herrschenden Religion gewesen sein. Unbewußt schlich sich der Gedanke, daß durch ein Sohnesopfer der Zorn des himmlischen Vaters besänftigt worden, in anderer Form ein; es ist wie eine dunkle Eifersucht, dem andern Glauben den Vorzug nicht zu lassen, daß er das Sühneopfer des Sohnes für sich geltend mache. Doch sei dem wie ihm wolle, mochte das Mittelalter in seinem Gedankenschlummer aus welchem Grunde auch sich eine solche Verkennung des Grundprincips des Judenthums gefallen lassen, wir haben nun erkannt, daß in solchem Opferungsversuche kein Verdienst liegt, wir dürfen eine solche Handlung nicht als Verdienst in Anspruch nehmen. Ein

solches Gebet zu erhalten wäre mehr als Gedankenlosigkeit, es wäre Entweihung des Gottesdienstes, Entwürdigung des Judenthums. Hier giebt es keine Vermittelung! entweder Bekenntniß zum Molochdienste oder zur wahren Gottesverehrung! Die Stellen müssen ausfallen. Sie dürfen nicht als Ausdruck des Gesammtbewußtseins gelten wollen, dürfen nicht dem Betenden als Nahrung dargereicht werden. Wem sie Bedürfniß sind, der mag sie sich für seine Person erhalten, wir hadern nicht mit dem vielgestaltigen menschlichen Herzen, das die seltsamsten Widersprüche in sich vereint zu bergen vermag; jedoch die Gesammtheit, das Gebetbuch, das die herrschende Herzensbildung zur Darstellung bringt, muß sie abweisen. Bei solchen Grundanschauungen darf man keinen Compromiß versuchen.

2. Das thierische Opfer.

Während die Erinnerung an den Versuch des Kindesopfers bis jetzt unangetastet geblieben, hat man die Bitte um Wiederherstellung der thierischen Opfer vielfach beanstandet. Sicher mit Recht, allein es muß auch die meist an ihre Stelle gesetzte Erinnerung an die ehemals geltenden Opfer gleichfalls getilgt werden. Auch gegen das thierische Opfer erhebt sich von vorn herein der Kampf entschieden in den edeln Geistern, in welchen die höhere Idee des Judenthums siegreich durchgedrungen war; Propheten und Psalmisten sprachen mit tiefster sittlicher Ueberzeugung von der Werthlosigkeit der Opfer, und wie sie Gotte nicht wohlgefällig seien. Sie sprachen es bald mit erhabenem Aufschwunge, bald mit tiefer Entrüstung aus, daß nicht die Darbringung irgend eines Besitzes an Gott, der seiner nicht bedürfe, Frömmigkeit sei, sondern lediglich Läuterung des Herzens, Reinheit der Gesinnung und des Wandels. Dennoch konnte das thierische Opfer nicht beseitigt werden, war der Kampf gegen dasselbe mehr auf Belehrung und Ermahnung beschränkt, ging nicht energisch auf seine thatsächliche Tilgung ein. Gegen die Anschauung eines grausamen Gottes, dessen Zorn durch Menschenopfer gesühnt werde, raffte sich alle Kraft zusammen; die verhältnißmäßig unschuldigere Betrachtung, daß Gotte das thierische Opfer einen angenehmen Duft bereite, ward zwar als niedrige Gedankenstufe und sittlich unwürdig nicht selten gegeißelt, und dennoch wurde sie in ihren praktischen Aeußerungen geduldet. Man begnügte sich damit, die götzendienerische Zuthat zu beseitigen, das Opfer auf den einzigen Gott, auf den

einzigen Tempel zu beschränken; man kämpfte gegen den zu hohen Werth, welcher dem Opfer beigelegt wurde, gegen die Anmaßlichkeit des Priesterthums, aber man legte nicht die Axt an die Wurzel. Während der zweiten Tempelperiode ging der Eifer der Pharisäer vorzugsweise auf Verdrängung des Priesteransehens, auf die Herstellung einer durch Nichtpriester zu vollziehenden Gottesverehrung; Synagogen, Bethäuser erstanden, welche mit dem Tempel, Andachten, welche mit den Opfern rivalisirten. Tempel, Opferwesen, Priesterthum waren innerlich untergraben und bestanden dennoch fort. Ein innerer Sturm hätte sie wohl umgestürzt, aber ein von Außen kommender mußte sie grade befestigen, wenn er sie auch erschütterte.

Und der Sturm kam von Außen. Die Zerstörung des Tempels, das dadurch herbeigeführte Aufhören des Opfer- und alles Priesterdienstes war eine Folge der Auflösung des Staates, der Zertrümmerung der volksthümlichen Selbstständigkeit, und so knüpfte sich gerade daran das ganze Wehe des verletzten Nationalgefühls, so stieg die Erinnerung daran zu immer herrlicherer Verklärung, ward die Sehnsucht danach der Ausdruck aller nationalen Hoffnung. Was äußerlich zerstört war, erbaute sich nun erst recht im Innern. Der Schmerz über die Trümmer des Tempels, die Klage über den verwüsteten Altar, die Bitte ihn wieder herzustellen mit seinem ganzen Opfergepränge trat in den Vordergrund; alle früheren besseren Ueberzeugungen, die sich schneidend und immer siegreicher gegen Priester- und Opferdienst geltend gemacht hatten, mußten zurücktreten vor dem vaterländischen Wehe, dem er unterlegen war. So lange dieses Wehe die ganze religiöse Denkweise überwucherte, verdrängte, so lange mußte auch die Bitte um die Wiederherstellung ungeschwächt fortdauern, alle Reflexion abweisen, ob denn wirklich das thierische Opfer der adäquate Ausdruck unseres Verhältnisses zu Gott sei. Mochten immerhin die Denker des Mittelalters dem Opfer seine Berechtigung entziehen, es als eine blos geduldete Institution erklären, die dem von opfernden Völkern umgebenen Israel blos nachgegeben worden: für die Praxis hatte Dies keine Folge. Die Bitte ertönte, weil die Gegenwart den Druck häufte und nur die Hoffnung, daß eine Zukunft erstehn werde, welche die Vergangenheit in getreuer Abspiegelung wieder herstellen werde, den Muth aufrecht erhalten konnte.

Unsere Gegenwart ist eine andere geworden, unsere Hoffnung eine andere. Wir blicken nicht in die Zukunft mit der sehnsüchtigen

Erwartung, daß sie uns den vollen Ausdruck einer längst verschollenen Vergangenheit zurückbringe, sie soll uns alle lebensfähigen Keime der Erkenntniß und der Sittlichkeit aus Vergangenheit und Gegenwart zur vollen Wahrheit, zum siegreichen Rechte entfalten und in's Leben einführen. Das Opfer gilt uns als ein ungeeigneter Ausdruck unseres Verhältnisses zu Gott, dem wir, nach der richtigen Erkenntniß unserer Propheten, nicht mit der sinnlichen Gabe, sondern mit dem gereinigten Geiste und Herzen nahen sollen. Die Bitte um Wiederherstellung des Opferdienstes ist in unserm Munde eine Lüge; aber auch die Erinnerung an seinen ehemaligen Bestand bietet für uns kein religiöses Moment.

Dennoch ist die herkömmliche Gebetordnung von zahlreichen Stellen durchzogen, welche diese Bitte wiederholen, besonders der Theil des Gebetes, welcher zur Verherrlichung der Feier- und Festtage dient. Dem Zuschusse von Opfern, welcher diese Tage im Tempel auszeichnete, entspricht das Zusatzgebet, das Mußaf, welches deren Gottesdienst nunmehr charakterisirt, und in ihm gerade ist das Verlangen, wieder den Opferdienst hergestellt zu sehen, mit besonderem Nachdrucke betont. Das Verlangen ist jedoch bei uns nicht vorhanden, darf nicht vorhanden sein, es wäre traurig, wenn wir den Rückfall von der Erhebung im Geiste und im Worte zum rohen Darbringen von Thieren machten. Das fühlte man, und man nahm überall wo nicht das starre Kleben an dem Bestehenden alles Denken und Empfinden verdrängte, mit diesen Stellen Aenderungen vor. Die Bitte, daß der Tempel wieder errichtet werde und das Gelöbniß, dann in ihm auch wieder wie ehedem den Opferdienst in gleicher Weise zu vollziehen, wurde in neuerer Zeit ersetzt durch die Bitte, Gott möge unsere Gebete wohlwollend aufnehmen, welche nunmehr die Stelle der ehemals von unsern Vorfahren dargebrachten pflichtmäßigen Opfer vertreten, so wie diese Ihm wohlgefällig gewesen, und dann werden in Ausführlichkeit die Opfer des Tages aufgezählt. Ist das wirklich der volle Ausdruck des gesunden Gedankens? Nein! Die Lüge ist verhüllt, nicht beseitigt, die Bereitwilligkeit, den gewonnenen höheren Standpunkt sobald wie möglich wieder aufzugeben, um den früheren niedrigeren wieder einzunehmen, wird vertuscht und dennoch nicht ausgemerzt, da ja beide einander gleichgestellt werden, der Opferdienst in aller Breite der Erinnerung vorgeführt und somit in

seinem, man weiß nicht ob gleichen ob höheren Werthe anerkannt wird. Ist das nicht gleichfalls Verleugnung der besseren Ueberzeugung? Wozu aber dies Markten mit dem überkommenen Buchstaben? Erkennen wir doch freudig an, daß die Entwickelung innerlich schon vor Jahrtausenden von den Besten im Judenthum mit klarstem Bewußtsein angebahnt, von der Geschichte dann äußerlich vollzogen worden, und überlassen wir die Erinnerung an den lange getrübten Ausdruck der Geschichtsbetrachtung; sollte sie eine Stelle im Gebete finden, so dürfte sie nur als *Dank* erscheinen, daß wir nun jene frühere niedere Gedankenrichtung voll überwunden, keineswegs aber in elegischem Tone, im romantischen Spiele mit verblichenem Glanze. Aber besser ist, daß *diese* Erinnerung ganz aus dem Gebete schwinde; lassen wir den Vergleich mit den früheren Zeiten, wir wollen lieber den Zusammenhang mit ihnen in dem ernsten Kampfe für die Wahrheit, in der treuen Hingebung für die hohen geistigen Güter fest erhalten, enger knüpfen, ihn nicht lockern durch die Aufdeckung der Mängel, welche der Vergangenheit anhaften müssen, wenn menschheitliche Entwickelung überhaupt nicht zum Unding werden soll. Wir sollen die Väter ehren, indem wir des reichen Erbes eingedenk sind, das sie uns zugeführt, nicht die Wunden bloslegen, die ihnen eine Trauerzeit auch geistig geschlagen.

Also auch die Erwähnung des Opferdienstes, unter welcher Form es sei, falle! Es mag am Versöhnungstage die ergreifende Darstellung, wie vor Jahrtausenden unter Anleitung des Hohenpriesters Sündenbekenntniß und Bitte um Versöhnung in tiefer Selbstdemüthigung ausgesprochen worden, auch uns weiter zum Einblicke in uns selbst anregen; aber auch hier, und hier zumal, darf die breite Erzählung, wie er Bock und Widder geschlachtet und was er mit den einzelnen Theilen vorgenommen, die andächtige Empfindung nicht abtödten.

3. Jerusalem. Israel's Verhältniß zur Menschheit.

Die Wiederherstellung der alten Zustände — das *war* die sehnsüchtige Erwartung für die Zukunft, das *ist* sie nicht mehr. Wir verlangen nicht wieder nach Palästina zurück, wollen nicht eine besondere Volksthümlichkeit darstellen, nicht einen eigenen Staat gründen, wir erkennen vielmehr in allen Gauen der Erde die große Heimath, lieben das uns zuertheilte Vaterland mit aller Seeleninnigkeit, blicken vertrauend der großen Verheißung entgegen, daß

voll die Erde werde der Erkenntniß Gottes, ein großes Heiligthum, und daß an jedem Orte wo wir Gott preisen, Er zu uns kommen und uns segnen werde. Keine lügnerische Bitte um Wiederherstellung eines jüdischen Staates, um Sammlung der Zerstreuten nach dem fernen Winkel des Ostens überschreite die Pforten unserer Lippen, auch die Klage um die dahingeschwundene alte Herrlichkeit schweige! Diese Aenderung ist auch meistens in den erneuten Gebetordnungen vorgenommen worden, und mit vollem Rechte. Der Zwiespalt zwischen der Wirklichkeit, nicht blos der Zustände, sondern auch der Empfindung, und den zu flacher Sentimentalität herabgesunkenen ehedem romantisch genährten phantastischen Gebilden muß getilgt werden. Jerusalem bleibt uns der heilige Quell, aus dem in der Vergangenheit die Lehre der Wahrheit entsprang, der Quell ist nun zum mächtigen Strome geworden, welcher befruchtend sich über die ganze Erde ergießt. Der gegenwärtige Trümmerhaufe Jerusalem ist für uns höchstens eine poetische wehmüthige Erinnerung, keine Geistesnahrung; keine Erhebung, keine Hoffnung knüpft sich an ihn. „Von Zion ist die Lehre ausgegangen, und das Wort Gottes von Jerusalem" mag froh von uns verkündet werden, und bei dem wandelbaren Ausdrucke, welchen die Zeitvorstellungen im Hebräischen ertragen, bedeutet das Schriftwort für uns nicht buchstäblich, die Lehre werde von dort ausgehen, sondern sie gehe aus, sei von dort ausgegangen. Jerusalem ist uns ein Gedanke, keine räumlich begränzte Stätte. Wo der Wortsinn der Gebete jedoch das Mißverständniß aufkommen läßt, daß dem Orte unsere Huldigung dargebracht wird, da muß ein solches beseitigt werden.

Anders verhält es sich mit Israels Stellung und Beruf. Wir müßten aufhören Juden zu sein, wenn wir glauben sollten, unsere weltgeschichtliche Mission sei zu Ende, wenn wir dem Gedanken Raum gäben, die uns gestellte Aufgabe sei längst vollzogen, unsere Sonderstellung als Glaubensgenossenschaft sei blos ein Erbe aus der Vergangenheit, nicht ein noch fortdauerndes Zusammenhalten zu eigenthümlichem gemeinsamem Heilswirken in Gegenwart und Zukunft. Nein, unsere Aufgabe ist noch nicht erfüllt, unsere Tage sind nicht abgelaufen; noch sind wir die Zeugen der Gotteseinheit, der aus sich heraus zur Reinheit emporstrebenden Menschennatur, der Völkerverbrüderung in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, Zeugen für die ganze Menschheit, die bald durch das

eigne treue Festhalten in Stille belehren, bald auch durch das muthige Wort die Lehre weithin verkünden. Israel ist als geistige Lebensmacht noch nicht erloschen, seine weltgeschichtliche Bedeutung nicht geschwunden, aber es erfüllt seinen Beruf nur dann in Wahrheit, wenn es für die ganze Menschheit, in ihr und mit ihr zu wirken das Bewußtsein hat. Jede Absperrung, sei es phantastisch volksthümliche oder religiöse, jede Ueberhebung und Selbstbespiegelung trübt diese Aufgabe, zerstört seinen Beruf. Es mag verzeihlich, ja nothwendig und heilsam gewesen sein in Tagen schweren Druckes, tiefer Seelenleiden, wo sich der Jude in sich zurückziehen, aus seinen Wunden Trost und Erhebung schöpfen mußte; nun aber gilt es, mit freiem Blicke, in liebendem Anschlusse der Gesammtheit zu spenden wie von ihr zu empfangen. Ausdrücke des Dankes, daß Gott abgesondert Israel von den Völkern, daß er — wie es in der üblichen Form des „'Alenu" lautet — „uns nicht gemacht wie die Völker der Länder, nicht gesetzt wie die Stämme des Erdbodens, nicht unsern Antheil gesetzt wie den jener, unser Loos wie das ihrer Menge", diese und ähnliche Ausdrücke widerstreben unserer ganzen Empfindung, geben zur Verkennung unserer ganzen Aufgabe Veranlassung. Im etwaigen Hinblicke auf die Vergangenheit sind sie überflüssig, auf die Gegenwart bezogen, zu welcher Deutung sie dem ganzen Zusammenhange nach verleiten, werden sie zu dünkelhafter Selbstgefälligkeit. Wir wollen wahrlich unsere Eigenthümlichkeit nicht verläugnen, wir wollen den trefflichen Geistesboden, auf dem wir wurzeln, festhalten und sorgsam pflegen, aber wir dürfen ebensowenig verkennen, daß es dieser Pflege ernstlich bedarf, daß der Boden von den wuchernden Schlingpflanzen gereinigt werden muß, wie andererseits daß auch die übrige Menschheit nicht umsonst gerungen, ihr Mühen nicht ein eitles gewesen. Vereint mit ihr, ein jeder Theil nach seinem Erbe, nach seiner Begabung, wollen wir die Wahrheit fördern, lehren und lernen, freudig geben und empfänglich annehmen, aber nicht abseiten stehn in geringschätzendem Hochmuthe, und sei dieser auch nicht beabsichtigt, so doch sich unwillkürlich einschleichend. Wozu jene immerwährende Wiederholung der Phrase: „der uns erwählt hat aus allen Völkern" oder gar „uns erhoben über alle Sprachen", was soll dieses eitle Selbstrühmen, und gälte es blos als einleitend zum dafür schuldigen Danke? Sprechen wir immerhin es aus: der uns erwählt hat, erkennen wir den Beruf, den die Weltgeschichte uns aufgetragen

und dem wir treu bleiben sollen, werden wir der Pflichten inne, die er uns auferlegt: wozu aber der Seitenblick, der im Vergleiche liegt und dem unberechtigten Stolze so leicht Nahrung giebt? Wer seiner Kraft und Tüchtigkeit sicher ist, prunkt nicht damit; nur der Kleinliche führt sie im Munde, und sein Thun straft seine Worte dann Lügen. Es ist keine Gottesverehrung, die Saat der Trennung, wo sie unnöthig ist, in die Gemüther Tag für Tag ausstreuen; die Folge davon ist entweder, daß auch der Keim wirklicher Entfremdung genährt wird oder — was gegenwärtig mehr der Fall ist — daß die Worte gedankenlos hergesprochen werden, hie und da mit einem innern Proteste oder mit einem überlegenen Lächeln über solche kindische Ausdrucksweise. Das ist nicht Andacht, nicht Seelenreinigung, solche Anstöße müssen weggeräumt werden.

Ich habe hier allgemeine Gesichtspunkte aufgestellt und es vermieden, die Beispiele zu häufen, eine reiche Lese aus dem vorliegenden Materiale zusammenzustellen. Ist man über den Gedanken einig, so läßt sich die Reinigung bei der Ausarbeitung unschwer ausführen. Aber der Entschluß muß vorhanden sein, und ihn zu fassen ist es hohe Zeit, wenn nicht unser ganzer Gottesdienst zur Ruine, die blos hie und da flitterhaft aufgeputzt ist, werden soll. Ich weiß es, es läßt sich jeder Ausdruck künstlich umdeuten, gewaltsam rechtfertigen; aber wir sollen beim Gebete natürlich, einfach, ohne mögliches Mißverständniß sprechen. Man kann sich romantisch echauffiren, unsere Ahnen beschwören, jeden Blutstropfen vorführen der für jedes Wort vergossen worden, jeden Seufzer, der sich mit ihm aus der Brust gerungen und so ein krankhaft poetisches Interesse dafür erwecken. Man verlängert damit die Krankheit statt daß man die Heilung anstrebt; dieses aber ist die Aufgabe wahrer Religion, gesunder Poesie. — Man kann sich vornehm von solchen Versuchen abwenden, seine Schlaffheit in die Hülle höherer Betrachtung kleiden, die Alles der von selbst sich ergebenden Entwickelung überläßt. Allein das ist nur Vorgeben, nur Bemäntelung der eignen Kühle und Ohnmacht. Wo ein Bedürfniß ist, da müssen die Menschen in der Zeit, welche es erkennen, sich zu Trägern des Dranges nach seiner Befriedigung machen und Hand anlegen; wo ein Gebrechen ist, da darf der Arzt nicht blos der Natur dessen Heilung überlassen, er muß sie belauschen und thun, was sie zu ihrer Unterstützung verlangt.

So wollen auch wir die Organe der gewonnenen Erkenntniß, Werkzeuge des hervortretenden Bedürfnisses sein, und das Werk wird gelingen. Scheuen wir nicht den Unverstand und die Trägheit, die sich dagegen auflehnen möchten; ein jeder Fortschritt muß erkämpft werden, um so lohnender ist der Sieg, der Frieden über Alle ausbreitet.

II. Beiträge zur Grammatik der hebräischen Sprache.

Von Dr. K. Kohler.

1. לוּ.

Jedem vorurtheilslosen Forscher der biblischen Literatur wird sich wohl die Ueberzeugung schon aufgedrängt haben, daß eine ziemliche Zahl von Wort- und Redeformen der Massoreten- und zum Theil der noch früheren Soferimperiode nicht mehr in ihrer ganzen Bedeutung erkenntlich oder geradezu unverständlich geworden war und daß dadurch manche Fehler und vom richtigen Verständniß ablenkende vermeintliche Verbesserungen, die im Grunde nichts anderes als Verschlimmerungen sind, herbeigeführt wurden.

Beschränken wir uns vorläufig darauf, auf ein Wort aufmerksam zu machen, dessen Geschichte, weil es so vielfach verkannt worden, besonderes Interesse darbietet, — es ist das Wörtchen לוּ.

לוּ, arabisch לַוְ, aramäisch לְוָאי, ist eine alte Imperativform לַוִּי — Wende doch daß es so komme (wie כֵּן aus כַּוִּי — Wende doch ab (daß es nicht komme) und אוֹ aus אַוִּי — wolle vgl. das lateinische vel (ve) von velle). Die Vokale a i haben sich besser erhalten in אוּלַי (aus אוֹ לַוִּי = möglich daß = vielleicht) oder אַחֲלַי (aus אַחְ לַוִּי ach daß doch sei). Der Schriftcharakter des Wortes ist sehr schwankend — bald לוּ bald לוּא oder לֻא —. Das Bedürfniß der Lesemütter hat sich eben erst spät fühlbar gemacht, dadurch wurde aber die Schreibung solcher Worte vielen Schwankungen und Irrungen ausgesetzt. Man denke nur an die Pronomina und Pronominalsuffixe: אַתְּ und אַתָּ; תָּ, תְּ und תֶּ oder תִּ und sehe, wie viel Schaden diese Verwechslungen angerichtet haben! —

Bedenkt man nun die Gefahr, so leicht לֹא mit לֻא, das heißt Ja mit Nein, geradezu verwechseln zu können, so begreift man,

welcher Spielraum für Unvorsichtigkeiten der Abschreiber und für — tendenziöse Umdeutungen der Ausleger hier gelassen ist. Der Versuch der Massoreten, die Schreibart לוא zu fixiren, drang nicht durch, da man bereits von anderer Seite her auch לוֹא (vgl. bes. d. B. Jerem.) zu schreiben begann, und gab nur zu neuen Fehlern (vgl. Mich. 2, 11 u. sonst) Anlaß.

לוּ ist zunächst Ausdruck des Wunsches; so Gen. 17, 18 לוּ ישמעאל יחיה — Wenn nur Ismael vor dir am Leben bleibt. Für diesen Wunschesausdruck im Angesicht der angekündigten Geburt Isaac's lesen LXX lieber das bescheidenere הַ[לָז οὗτος. — Gen. 30, 34 nehmen unser הֵן לוּ יְהִי כִּדְבָרֶיךָ — Ja daß es so sein möchte wie Du sagst Samar.[1]) und Mid. Rabb. = ואם לא während LXX und Syr. die Lesart לוֹ הֵן darbieten. לוּ mit dem Imperativ kommt unseres Wissens lediglich in der durch viele Schwankungen und Abweichungen unsicheren Stelle Genes. 23, V. 5 und 6; 11; 13; 14 und 15 vor, wofür LXX und Sam. immer לא אדני lesen (V. 11 scheint Aqu. mit den LXX verwechselt worden zu sein). Das Targ. Jerus. dagegen hat gegen die Massora V. 11 לוּ אֲדֹנִי noch erhalten. — Das Wunschwörtchen לוּ ist auch herzustellen: II Sam. 13, 26 וְלוּ יֵלֵךְ נָא אִתָּנוּ אַמְ׳ — Wenn doch mit uns ginge Amnon! —

Vom Wunsche, der oft auch eine unmöglich gewordene Sache noch als möglich sich vorstellt, z. B. Num. 14, 2 לוּ מַתְנוּ — O daß wir gestorben wären, steigert sich der Ausdruck zum logischen Begriff einer Bedingung, sofern sie die subjective Annahme eines Nichtvorhandenen als eines Vorhandenen ist. Wenn das wäre, ... — Wenn das geworden wäre. Der Folgesatz kann bald mit dem einfachen Verbum beginnen, bald durch ein Waw consecutivum oder durch eine Zeitpartikel, wie אָז, כִּי אָז, כִּי עַתָּה und כִּמְעַט eingeleitet werden. Gehen wir nun diese verschiedenen Construktionsformen des conditionalen לוּ durch, um nach den gegebenen Beispielen noch manche vergessene Aehre aufzuklauben, und es wird sich zeigen, daß es sich wohl der Arbeit einer Nachlese verlohnte. —

לוּ mit einfachem Folgesatz: Hiob 16, 4 לוּ יֵשׁ נַפְשְׁכֶם תַּחַת נַפְשִׁי אַחְבִּירָה עֲלֵיכֶם בְּמִלִּין — oder mit Perfect Deut. 32, 29 לוּ חָכְמוּ יַשְׂכִּילוּ — Wenn sie Weisheit erlangt hätten, würden sie

1) Er liest im Texte: והן לא, wie auch Ber. r. c. 73 das לו als „nicht" nimmt und den Satz deutet: ja und nein, schwankend. G.

einsehen. Richt. 8, 19. לוּ הַחֲיִיתֶם . . . לֹא הָרַגְתִּי — Hättet Ihr sie am Leben gelassen, ich hätte nicht den Entschluß gefaßt Euch umzubringen. —

Registriren wir die Stellen, wo לוּ in diesem Zusammenhange verkannt ist:

Hiob 9, 13, wo der Allmacht Gottes Erwähnung geschieht, der gegenüber alle Wesen machtlos sind, heißt es: אֱלֹהַּ לוֹ יָשִׁיב אַפּוֹ תַּחְתִּירוּ שְׁחֵי עֹזְרֵי רָהַב Wenn Gott seinen Zorn (im Sturmeswetter) zurücknehmen will, so beugen sich unter ihm die Helfer des (nächtlichen) Ungestüms (die Refaim vgl. Cap. 26)[1]. Und wie sollte ich ihm entgegnen. V. 32 und 33 (vgl. hiezu LXX) ist zu lesen לוּא. „Denn wäre er ein Mann meines Gleichen, ich wollte ihm antworten, wir gingen zusammen zu Gericht. Wäre ein Schiedsmann zwischen uns, der unser beider Sache ausmachte .... ich wollte reden, ohne ihn zu fürchten, denn bin ich nicht sicher bei mir?" —

Der Bittpsalm eines Leidenden Ψ. 22 schließt mit einem Gelübde und die letzten Worte müssen lauten (vgl. LXX): וְנַפְשִׁי לוֹ חְיָה זַרְעִי יַעַבְדֶנּוּ יְסֻפַּר לַאדֹנָי לַדּוֹר יָבֹא וְיַגִּידוּ צִדְקָתוֹ לְעַם נוֹלָד כִּי עָשָׂה — Und wollte er meine Seele neu beleben, so soll mein Same ihm dienen, erzählen von dem Herrn dem Geschlecht, das kommt und verkünden seine Wohlthat dem neugeborenen Volke, denn er hat's gethan —.

Ezech. 3, 5 und 6. (Hier ist eine Variante in den Text geflossen) כִּי לוֹ אֶל עַם . . . . אַזֶּה שֻׁלַּחְתִּיךְ הֵמָּה יִשְׁמְעוּ אֵלֶיךָ (vgl. LXX zum zweiten Gliede!) Denn wenn zu einem Volke von dunkler Sprache und schwerer Zunge, deren Sprache Du nicht verstehst, Du geschickt wärest, nicht zum Hause Israel, — hätte ich zu diesen Dich geschickt, sie würden auf Dich hören, aber Israel will nicht hören.

לוּ mit Waw Consecutivum im Folgesatz.

Beispiele: Micha 2, 11 לוֹ . . . וְהָיָה Wäre irgend ein Lügenmund ..... er würde Redner dieses Volkes sein. Jes. 48, 18 לוּא הִקְשַׁבְתָּ . . . וַיְהִי Hättest Du geachtet auf meine Gebote, so wäre Dein Wohl dem Strome gleich.

---

1) Einfacher ist, daß השיב אף ohne כּן die Bed. hat: den Zorn zuwenden (wie Jes. 66, 15): Wenn Gott seinen Zorn zukehrt, dann beugen sich vor ihm die Helfer des Stolzes u. s. w. G.

Erhalten hat sich ein solches לוּא bei LXX und Vulg. Psalm 55, 13 לוּא אוֹיֵב יְחָרְפֵנִי וָאֶשָּׂא לוּ מְשַׂנְאִי עָלַי הִגְדִּיל וָאֶסָּתֵר מִמֶּנּוּ Wäre es ein Feind, der mich lästerte, ich ertrüg's, würde mein Hasser gegen mich heranstürmen, ich verbärge mich vor ihm; aber nun (עַתָּה wie sonst oft verwechselt) ein Mensch meines Gleichen, mein Freund und Bekannter, die wir zusammen Rath pflogen, in's Gotteshaus gingen im Wallfahrtszuge — Fluch über sie! — Ob Genes. 50, 15 wirklich hieher zu ziehen: „Wenn Joseph uns hassen würde, so würde er uns vergelten was wir ihm gethan?" Wir zweifeln. Die Brüder sind des Gegentheils so sicher nicht, wie das Folgende lehrt. Die LXX haben יִשְׂטְמֵנוּ לא lesen wollen, und es scheint dies aus einem הֲלֹא — Wird Joseph uns nicht hassen u. u. v. . .? entstanden zu sein. Auch II Sam. 18, 13 (vgl. LXX und Syrer) dürfte לוּ für אוּ gestanden haben: Verübte ich Trug an seiner Seele, es würde dem Könige nicht verborgen bleiben.

Dagegen weist neben den LXX auch das Targ. Jerusch. (das ältere neben dem jüngeren) לוּ auf Genes. 31, 27 וּלוּ הִגַּדְתָּ לִי וָאֲשַׁלַּחֲךָ בְּשִׂמְחָה וּבְשִׁירִים — Hättest Du es mir angezeigt, so hätte ich Dich entlassen unter Freudenliedern und Gesang. Wir lesen aber auch: וּלוּ נְשַׁשְׁתַּנִי .... עַתָּה הִשְׁכַּלְתָּ עֲשׂוֹר Und hättest Du zugelassen, daß ich küsse meine Kinder, so hättest Du weiser gethan. Das עַתָּה nämlich, so wie es hier steht, leitet einen Folgesatz ein, wie sonst כִּי עַתָּה u. drgl. Zeitpartikeln. Eine ähnliche zwiefältige Construktion, wo die letztere mit der Zeitpartikel besonders hervorgehoben werden soll, findet sich Richter 13, 23 לוּ חָפֵץ — Hätte Gott uns umbringen wollen, לֹא לָקַח Er hätte nicht von uns genommen Ganzopfer und Gabe und uns nicht das Alles sehen lassen לֹא וְכָעֵת הִשְׁמִיעָנוּ כָּזֹאת und dann (um diese Zeit) hätte Er Solches uns nicht vernehmen lassen. Wir lernen aber aus diesem Satze zugleich eine neue, einen Folgesatz des conditionalen לוּ einleitende Zeitpartikel kennen, die man bislang zum Nachtheil der Exegese an vielen Stellen verkannt hat; es ist dies die Satzconstruktion:

לוּ mit Folgesatz כָּעֵת = dann

Im selben Buch d. Richt. Cap. 21, 22 begegnet uns sogleich eine solche in folgendem Zusammenhang: Die Benjaminiter waren bekriegt und besiegt worden, die Frauen nach Kriegsrecht entweder, wenn sie verheirathet, getödtet, wenn sie Jungfrauen waren, als Beute fortgeführt worden und die Stämme hatten geschworen, dem

Bruderstamm keine Frauen zu geben. Wie sollte der unglückliche Stamm erhalten bleiben? Da war der Aeltesten Rath, sie selbst sollten sich ihre Frauen beim Festtanze zu Schiloh rauben. „Und wenn," sagen sie, „deren Väter oder Brüder kommen und sich bei uns beklagen, so sagen wir ihnen. Schenket sie doch uns, denn haben wir nicht, Jeder ein Weib für sich, genommen im Kriege; — Alle anderen Erklärungen sind verfehlt; es heißt nicht לְאִישׁ אִשְׁתּוֹ, was doch stehen müßte, wenn es für Jeden hieße — sie fahren fort: כִּי לוֹ אַתֶּם נְתַתֶּם לָהֶם כָּעֵת תֶּאְשָׁמוּ — Denn hättet ihr sie ihnen gegeben, dann würdet Ihr (des Eidbruches) Schuld auf Euch laden.[1]) —

Ein solches כָּעֵת... לוֹ erkennen wir auch noch in der aus Talm. babl. Nedar. 33 und Jerus. Sabb. resultirenden Lesart in Numer. 23, 23: Bileam der Zauberer soll Israel fluchen. Er hat es schon einmal vergeblich versucht. „Es steht unter den Völkern allein." „Es ist nicht zu zählen." — Er will seine Kraft durch Zauber bannen, aber — er spricht: Gott ist kein Mensch, daß er lügen, sein Wort zurücknehmen könnte. Ja ich bin zum Fluchen hergeholt, aber so Er segnet, kann ich es nicht abwenden. Man sieht ja keine Untreue in Jacob, keinen falschen Gottesdienst in Israel. Jahwe sein Gott ist bei ihm und seines Königs Posaunenschall in ihm. Der Gott der es aus Aegypten geführt, der ist wie des Büffels gewaltige Höhen (Hörner) schützend um ihn — כִּי לוֹ נַחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלוֹ קֶסֶם בְּיִשְׂרָאֵל כָּעֵת יֵאָמֵר לְיַעֲקֹב וּלְיִשְׂרָאֵל מַה־פָּעַל אֵל. Denn hätte Zauberei Gewalt über Jacob, Bannkunst über Israel, dann würde man sagen über Jacob und Israel: Was hat denn Gott gewirkt?! — Die Worte des Midrasch Rabbot: „Aus seinen Segenssworten ersehen wir, was für Fluch er gegen Israel auszustoßen die Absicht hatte," sind gerade für die Kritik auch bedeutsam.[2])

Ein ferneres לוֹ־כָּעֵת finden wir Hiob 39, 17 und 18 in der

---

1) Dieser Schluß ist gewiß so richtig, der erste Theil jedoch bleibt schwierig, wenn nicht hie und da das Personwort geändert wird; am Einfachsten erklärt sich der Satz, wenn entweder לקחו oder ואנחתם (dann müßte aber auch am Schlusse לנו stehn) gelesen wird. G.

2) לוֹ... כעת ist hier wieder sicher; der Sinn des Spruches nach dieser Lesart scheint mir jedoch folgender zu sein: denn wäre Zauberei in Jakob, Beschwörung in Israel (d. h. verstände es sich darauf), so würde ihm sicher gesagt, was Gott wirkt, dann würde es die volle Kenntniß haben von dem Wirken des ihm so befreundeten Gottes. G.

Schilderung des Straußes, der so unbarmherzig gegen seine Eier und Jungen ist — aus Unvernunft. „Denn Gott hat ihn vergessen machen die Weisheit." Wir lesen weiter: וְלוֹ חָלַק לָהּ בַּבִּינָה כְּעֵת בַּמָּרוֹם תַּמְרִיא תְּשַׂחֵק לָסוּס וְלִרֹכְבוֹ — Würde Er ihm an der Vernunft Theil gegeben haben, er würde in die Höhe aufspringen, spotten dann des Rosses und seines Reiters. —

Verwerthen wir unseren neugewonnenen Fund auch an einer anderen viel versuchten Stelle Jesaj. 8, 23. Der Prophet verkündet eine Zeit schwerer Heimsuchung über das der Vielgötterei ergebene Haus Jacob, es wird in seinem Lande einherziehen (V. 20) gedrückt und verhungert und gegen seinen Gott und seinen König aufgebracht sein. Und es wendet sich himmelwärts und schaut zur Erde hinab — nnd siehe — Enge und Finsterniß um nicht entfliehen, Bedrängniß und Dunkel, um nicht dahinjagen zu können. כִּי לוֹ מוּעָף לַאֲשֶׁר מוּצַק לָהּ כָּעֵת הָרִאשׁוֹן הֵקַל אַרְצָה זְ׳ וְאַרְצָה כְ׳ וְהָאַחֲרוֹן הִכְבִּיד דֶּרֶךְ הַיָּם עֵבֶר הַיְרֵךְ׳. Denn wäre ein Entfliehen wo die Bedrängniß ist, dann würde der Erste den leichten Weg nach dem Lande Zabulon und Naphthali und der Letzte den schwierigeren über das Meer oder jenseits des Jordans nach dem Gebiete der Mischvölker (Galiläa) einschlagen.

Allem Anschein nach hat durch Unkenntniß dieser Redeform לוֹ — כָּעֵת = כְּמוֹ עֵת die ohnehin durch geistlose Abschreiber (die vermuthlich von einer Spalte zur anderen überglitten) sehr corrumpirte Stelle Ezech. 16, 56 u. 57 noch mehr gelitten. Sie sind zu fassen: V. 56 וְלוּא הָיְתָה — Und wäre Deine Schwester Sodom zur Warnung (eig. Sprichwort) in Deinem Munde gewesen am Tage Deines Hochmuths ehe man Deine Blöße geschaut, כְּמוֹ עֵת dann hättest Du die Schande seitens der Töchter Aram's und ihrer Umgebung, der Töchter der Philistäer, die ringsumher Dich geißelten, für Deine Unzucht und Gräuel hingenommen. Auch V. 47 ist zu lesen וְלוּ Und wäreſt Du in ihren (Deiner Schwestern) Wegen gegangen, כִּמְעַט das wäre dann noch zu gering gewesen, aber Du wollteſt das Verderben weiter treiben als sie. (Zu כִּמְעַט — לוּ s. u.)

Tendenziöse Aenderungen der zu herben Ausdrücke des über den Götterbilder- und Menschenopfercultus hocherzürnten Propheten Hosea 13, 2 ff. hat uns wohl auch ein solches כָּעֵת — לוּ unkenntlich gemacht. Ich will, sagt er im Namen der zürnenden Gottheit, V. 8 wie ein kinderzerreißender Bär ihnen begegnen, wie ein junger

Leu — כְּגוּר ihr Herz zerreißen, wie eine Löwin ihr Fleisch verzehren, wie ein Raubthier sie spalten. Ich richte Dich zu Grunde, Israel — denn מִי[1]) wer steht Dir denn bei? אַיֵּה Wo ist Dein König dann, er mag Dir helfen gegen all Deine Feinde, und Deine Richter — da Du sprachst: Gib mir einen König und Fürsten! Ja ich gab Dir einen König — in meinem Zorn und ich nehme ihn wieder in meinem Grimm. Gebunden ist das Götzenbild Ephraim's, verdunkelt (fortgeschafft) sein (Schicksals-) Götze. — V. 13: Wehen einer Gebärerin kommen über ihn. — Was jetzt folgt, trägt den Stempel einer absichtlichen euphemistischen Aenderung zu deutlich, als daß wir nicht mit aller Gewißheit die Behauptung aufstellen könnten, aus V. 14 ist zweimal לֹא ausgelassen worden. Das Eine לא hat sich in den vorhergehenden Vers לא חכם verlaufen zu הוא בן חכם, welches eine Glosse aus V. 15 בין אחים ist, und das zweite לא identificirte man mit dem wirklich dahin gehörenden לוּ. Wir lesen sonach: לוּ יַעֲמֹד בְּמִשְׁבַּר בָּנִים כָּעֵת מִיַּד שְׁאוֹל לֹא אֶפְדֵּם מִמָּוֶת לֹא אֶגְאָלֵם אַיֵּה דְבָרֶיךָ מָוֶת אַיֵּה קָטָבְךָ שְׁאוֹל נֹחַם יִסָּתֵר מֵעֵינָי. Stünde er (oder vielleicht יעמדו stünden die Kinder) am Durchbruch (vgl. Jes. 37, 3) dann würde ich sie nicht loskaufen von der Hand des Scheol, vom Tode nicht erlösen. Wo sind Deine Pfeile (Seuchen) Tod? wo Dein Stachel, Scheol? Mitleid ist fern meinen Augen.[2])

Neben כָּעֵת — לוּ findet sich häufiger die Form לוּ — כִּי עַתָּה.

Beispiele finden sich in Menge Gen. 31, 42 לולא .... כי עתה — Wäre die Gottheit meines Vaters nicht bei mir gewesen, dann hättest Du leer mich heimgeschickt. 43, 9. Hiob 6, 2 und 3. Würde man mein Aergerniß (gegen Gott vgl. Deut. 32, 27: Wenn Ich nicht die Kränkung des Feindes fürchtete) wägen und meine Leiden in eine Wagschale zusammenlegen, dann würden diese um den Sand des Meeres schwerer wiegen (vgl. Cap. 23, 2 ידו כבדה על אנחתי bei LXX und Syr.).

Demnach stellen wir auch I Sam. 13, 13 das tendenziös geänderte לוּ wieder her: Hättest Du, sagt Samuel zu Saul, die

1) Vgl. he-Chaluz I S. 114. G.

2) Auch hier ist לוּ ··· כעת sicher, aber in der sonstigen Lesung und Erklärung des V. möchte ich abweichen. Ich lese: Schmerzen der Gebärerin kommen ihm; ·· לוּ חכם הוא וְיָבֵן כָּעֵת לא יעמד, wäre es weise und einsichtig (vgl. unten 14, 6. Jer. 9, 12), dann stünde es nicht am Durchbruch der Kinder, hätte nicht Geburtswehen zu leiden. G.

Gebote Gottes beobachtet, so hätte er Dein Reich befestigt. (Und David, der vom Mutterleib auserkorene?!) — Auch I Sam. 14, 30 fand, aber nach einer anderen Seite hin, eine tendenziöse Aenderung statt. Jonathan, der Sieger gegen Philistäa, spricht: Seht, wie meine Augen hell sind, da ich etwas Honig gekostet. אַף כִּי לוּא Hätte erst das ganze Volk von der Beute seiner Feinde gegessen — dann כִּי עַתָּה רַבְתָּה הַמַּכָּה בִּפְלִשְׁתִּים wäre die Niederlage noch größer gewesen unter den Philistern. Die LXX haben das לוּא noch nicht, aber sie umgehen diese allzu rationalistische Behauptung doch dadurch, daß sie das לוּ nicht lesen. —

לוּ mit folgendem כִּי אָז findet sich II Sam. 2, 27; 19, 7 neben

לוּ mit folgendem אָז.

Beispiele: Ψ. 119, 92 לוּלֵי - אָז Wäre nicht Deine Lehre mein Ergötzen, dann wäre ich umgekommen bei meinem Elend

Hieher gehört dann nach den LXX auch II Könige 13, 19: לוּ הִכִּיתָ חָמֵשׁ אוֹ שֵׁשׁ פְּעָמִים אָז הִכִּיתָ אֶת אֲרָם עַד כַּלֹּתָה Hättest Du 5 oder 6 mal geschlagen, dann würdest Du Aram bis zum Untergang geschlagen haben. — Und Psalm 69, 5: Mehr als die Haare meines Hauptes sind die mich hassen umsonst, mächtiger an Zahl als meine Locken מְצַמּוֹתַי, die mich anfeinden ohne Grund, denn — אֲשֶׁר לוּ גָזַלְתִּי אָז אָשִׁיב hätte ich sie bestohlen, ich wollte es zurückerstatten. Du, o Gott, kennst meine Schuld u. s. w.

Auch einmal die poetische Form לוּ - אֲזַי Psalm 124, 2 ff.

Hiebei stoßen wir auch auf die Verbindung אָז — אַחֲלַי לוּ. Ψ. 119, 5 und 6: Ach daß doch fest gegründet wären meine Wege zu bewahren Deine Satzungen, dann wollte ich nicht beschämt werden, wenn ich hinblicke auf all Deine Gebote. Ebenso II Kön. 5, 3 אָז אַחֲלַי אֲדֹנִי לִפְנֵי הַנָּבִיא.. Wäre doch nur mein Herr vor dem Propheten in Schomron, dann würde er ihn heilen von seinem Aussatz.

לוּ אַךְ treffen wir auch einmal mit שָׁם in zeitlicher Bedeutung: dann Hiob 23, 6 und 7 לוּ אַךְ הוּא יָשִׂים בִּי שָׁם יָשָׁר אִוָּכַח עִמּוֹ Wollte Er nur (sein Gesicht) mir zuwenden (oder יְשִׁיבֵנִי — mir antworten?) dann wollte ich rechtlich mit ihm streiten und auf ewig von meinem Richter freigesprochen werden. —

Noch eine Form haben wir schließlich zu nennen: לוּ mit der Zeitpartikel כְּמְעַט — in Kurzem. So z. B. Ψ. 81, 14 u. 15. Würde mein Volk mir gehorchen, auf der Stelle würde ich ihre

Feinde niederwerfen. Ebenso, aber von der Massora absichtlich verschoben und von vielen neueren Exegeten noch nicht zugestanden Jes. 1, 9. Hätte Jahwe uns nicht einen Rest übrig gelassen, dann (um Weniges) wären wir wie Sodom geworden, glichen 'Amora. So ist denn gewiß auch das Richtige Hiob 32, 22 לוּ zu lesen: Nicht, sagt Elihu, achte ich das Ansehen des Mannes und schmeichle keinem Menschen. כִּי לוּ Denn verstünde ich zu schmeicheln, so soll auf der Stelle mein Schöpfer mich fortnehmen יִשָּׂאֵנִי עוֹשֵׂנִי כִּמְעַט. —

Dieses לוּ kann nun oft dem Folgesatz nachgesetzt und so die Bedingung nachgeholt werden, wie Ψ. 106, 23 Deut. 32, 26. — Dagegen ist Psalm 27, 13 das schon von den Massoreten angezweifelte und von den Versionen nicht wiedergegebene לוּלֵא überhaupt nicht hiehergehörig.

Ob nun auch ein Folgesatz mit כִּי עַתָּה beginnend stehen kann, so daß man einen solchen Vordersatz mit לוּ sich hinzu denken mußte — wie Ewald meint —, ist sehr die Frage und dürften alle seine, in seinem neuesten Lehrbuch S. 850, beigebrachten Belege nichts beweisen. Ein solches כִּי עַתָּה Ja dann steht eben nach jeder bestimmten Annahme auch (wie er selbst S. 849 sagt) nach אִם Hiob 8, 6; 11, 5; demnach auch 3, 13 nach לֹא כָּמָהּ — warum starb ich nicht vom Mutterleib aus u. s. w. — denn dann schliefe ich und hätte Ruhe. — Desgleichen auch nach מִי יִתֵּן wer gäbe, daß das so wäre (was = לוּ) und so ist sicher Cap. 13, 19 zu lesen: Wer gäbe, daß er streite mit mir, dann würde ich schweigen und vergehen. — Wo sonst כִּי עתה in Hiob vorkommt, hat es die Bedeutung von: nun aber und will einen neuen Standpunkt der Rede einführen. —

Es erübrigt nur eine Stelle in Exodus 9, 15. Sehen wir uns diese genauer an, so sehen wir im vorhergehenden Satz eine Strafe angekündigt, die „alle Plagen Gottes" in sich vereint, die aber doch nicht die letzte ist, und wir stoßen ferner auf ein unverdauliches אל לבך, wofür wohl ein אֶלֶּה בָּךְ ursprünglich stand. Was soll auch jetzt nochmals die Erwähnung von der Pest an dieser Stelle? –

Offenbar hat man an dem Gegenüberstellen der göttlichen Macht gegen die Pharaos Anstoß gefunden und daher Aenderungen getroffen. Versuchen wir den alten Wortlaut wieder herzustellen:

So spricht Jahwe, Gott der Ebräer: Schicke weg mein Volk, daß es mir diene. V. 17. Noch erhebst Du Dich brüstend gegen

mein Volk, es nicht zu entlassen. לוּ בַּפַּעַם הַזֹּאת Wollte ich auf einem Male alle meine Plagen loslassen gegen Dich und gegen Deine Diener und Dein Volk — כִּי עַתָּה dann hätte ich bereits ausgestreckt meine Hand und dich und dein Volk geschlagen mit der Pest, daß du vertilgt wärest vom Lande. Aber darum habe ich dich erhalten, um dich sehen zu lassen meine Kraft und um verkünden zu lassen meinen Namen auf der ganzen Erde, damit du erkennest, daß nicht ist meines Gleichen auf der ganzen Erde. —

Wir schließen diese Betrachtungen, uns die Besprechung mancher anderen syntaktischen Formen einer anderen Gelegenheit aufsparend, mit dem Bewußtsein, auch durch unsere manchmal kühnen Conjecturen dem gesunden Geschmack der biblischen Exegese keinen Nachtheil zu bieten und können uns andererseits der Ueberzeugung nicht erwehren, daß, je klarer und durchsichtiger die prophetischen Schriften in ihrer natürlichen Einfachheit und in ihrer urwüchsigen Frische mit allen Spuren ihres geschichtlichen Werdens uns entgegentreten, desto klarer die innere schaffende und umgestaltende Triebkraft des religiösen Geistes sich uns offenbart, und daß jemehr die Geschichte der Bibel selbst von dem Fortschritt der religiösen Entwicklung Kunde gibt, desto eher unsere geschichtlichen Ideen mit den religiösen als allmählich gewordenen sich befreunden und in einer höheren Einheit sich zusammenschließen werden. [1])

---

1) Herrn Dr. Kohler ist ohne Zweifel der Aufsatz im he-Chaluz III nicht bekannt geworden, und seine umfassende und tief eindringende Ausführung behält ihr Verdienst, wenn wir auch, der Pflicht der Gerechtigkeit genügend, constatiren, daß einige dieser Correcturen des לֹא oder לוֹ in לוּ bereits dort S. 97 f. von den Herren Landesberger und Schorr angegeben sind, so namentlich I Mos. 23, 5. 11. 14. I Sam. 13, 17. Hiob 9, 33. 32, 22. Jes. 55, 13. I Mos, 31, 27. Ferner werden dort noch folgende hier nicht besprochene Stellen herangezogen: Hiob 3, 16 oder wie verborgene Fehlgeburt לוּ אהיה wenn ich doch wäre; das. 31, 30: ולוּ נתתי, wenn ich dem Sündigen meinen Gaumen übergeben (einen sündhaften Laut ausgestoßen) hätte, seine (meines Feindes) Seele in Verwünschung zu fordern: (V. 31) Würde da nicht mein Hausgesinde gesprochen haben: Ach wer gäbe von seinem Fleische wenn wir doch uns sättigten! (Denn sicher ist auch hier לוּ נשבע zu lesen.) Das. 32, 14 ולוּ ערך, wenn (sagt Elihu) er (Hiob) an mich Worte gerichtet hätte, ich würde ihm nicht mit leeren Reden entgegnet haben. Ruth 2, 13: Und ich (spricht Ruth zu Boas) לוּ אהיה wenn ich doch nur wäre wie eine deiner Mägde! (70 und Syrer haben keine Negation.) G.

Nachtrag des Verfassers:

Ich habe noch zwei Stellen nachzutragen, in denen das לוּ verkannt ist. Die erste ist:

לוּ · · · בִּי אָז Jer. 22, 21 f., wo die Versglieder vielfach verrenkt sind; zusammengehörig ist: כי לוּ שמעת בקולי כי אז תבשי וכלמת „denn hättest Du gehört auf meine Stimme, Du hättest dann Dich geschämt ob all Deiner Bosheit".

Ein anderes לוּ als Wunschpartikel erblicke ich in Ps. 7 V. 13 mit אם wie Gen. 23, 13 zur Verstärkung verbunden, im folgenden Verse dann ein conditionales לוּ mit הִנֵּה im Folgesatze. Der Psalm ist aus der Stimmung David's gedichtet, der, nachdem er gegen Saul solche Großmuth geübt, von diesem sich verfolgt sieht. In diesem Sinne erfleht er deßhalb dessen Bestrafung und spricht er die Zuversicht aus, daß dessen Anstrengungen ihm zu schaden erfolglos sein werden. Da heißt es nun V. 13: אם לוּ. Wenn Er (Gott) nur auch (ישוב eigentlich: entgegenkommend) Sein Schwert wetzen wollte, Seinen Bogen treten und fest richten! 14: ולו, dann, möchte er (der Feind) auch Mordgeschosse bereitet haben, seine Pfeile zu Brändern gar machen, 15: הנה wird er doch Lug nur kreisen, mit Elend schwanger gehn und Täuschung gebären.

III. Bileam und Jesus.

Bekanntlich wird in den christlichen Urschriften scharfer Tadel gegen solche Anhänger des Christenthums ausgesprochen, welche dabei doch „an der Lehre Bileam's halten" (*κρατοῦντες τὴν διδαχὴν Βαλαὰμ*, Apok. 2, 14) oder „die dem Wege Bileam's nachfolgen" (*ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ B.* 2. Br. Petr. 2, 15), „die im Irrwege Bileam's um Lohnes willen umhergeschüttet werden" (*τῇ πλάνῃ τοῦ B. μισθοῦ ἐξεχύθησαν* Juda 11). Die in den beiden letzten Stellen wider sie erhobene Anklage lautet zwar etwas unbestimmt, daß sie lästern und ungerecht sind, doch wird auch in ihnen hervorgehoben, daß sie der fleischlichen Lust folgen, daß sie Freiheit verheißen, während sie doch Knechte des Verderbens sind, zweimal erstorben und ausgewurzelt, d. h. weder Juden noch Christen, und dennoch von den christlichen Almosen prassen. Noch

bestimmter sagt der Apokalyptiker, daß sie, der Lehre B.'s zufolge, „Götzenopfer essen und Hurerei treiben" (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι). Man hat sicher mit Recht in diesen Anklagen den Kampf des damals noch vorherrschenden Judenchristenthums, der Richtung der alten Apostel, gegen das emporstrebende Heidenchristenthum, den Paulinismus, erkannt; die Lossagung von den jüdischen Speisegesetzen wird als Betheiligung an Götzenopfern, die Gestattung der Ehe mit Nichtjüdinnen, die die ganze Reinheit der Nationalität aufhebt, als Buhlerei gebrandmarkt. In diesen beiden Vergehungen wird aber gerade auch der große Abfall gefunden, welchen das Volk zur Wüstenzeit unter den Moabiten in Schittim sich zu seinem Verderben zu Schulden kommen lassen (4 Mos. 25, 1. 2). Als Rathgeber, Israel durch solche Verführung zu Falle zu bringen, wird aber Bileam betrachtet, der auf diesem Umwege den Zweck verfolgte, welcher ihm durch die Verhinderung des beabsichtigten Fluches vereitelt wurde; dies wird bereits 4 Mos. 31, 16 angedeutet, in der spätern Volksmeinung aber als sichere geschichtliche Thatsache angenommen (Josephus, Alterth. IV, 6, 6 und alle thalmudischen Berichte). Es war daher natürlich, daß das ähnliche Verfahren von Seiten der Heidenchristen mit dem Schandmale eines Bileamjüngers bezeichnet wurde und im Munde der Judenchristen Paulus selbst als ein zweiter Bileam galt.

So hat der Zwiespalt in den ersten Christengemeinden dem „Heidenapostel" den Namen „Bileam" zugezogen. Für die Juden aber, welche dem Glauben an das eingetretene Messiasreich nicht anhingen, war der Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen von untergeordneter Bedeutung; der Tadel der unerlaubten Speisen und Ehen galt dem ganzen Christenthum, und in ihren Augen war nicht der Begründer der neuen Richtung, Paulus, sondern der ursprüngliche Stifter, Jesus selbst, — Bileam. Nur wenn man dieses Ineinanderspielen der beiden Persönlichkeiten beachtet, ohne gerade eine Identificirung anzunehmen, erlangen erst mehrere thalmudische Aussprüche ihre volle Beleuchtung.

In Mischnah Sanhedrin 10 (11), 1 wird der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, daß jeder Israelite „Antheil an der zukünftigen Welt" habe, dann aber werden Ausnahmen gemacht mit Solchen, die gewisse ketzerische Meinungen behaupten oder sich gewisser Verbrechen schuldig machen. In Mischnah 2 wird aber auch von sieben einzelnen Personen ausgesagt, daß sie „keinen

Antheil an der zukünftigen Welt" haben, und zwar sind Dies drei Könige: Jerobeam, Ahab und Manasse, und vier Privatpersonen, nämlich Bileam, Doeg, Achithofel, Gehasi. Allein wie kommt der Nichtjude Bileam in diese Reihe, welche blos Ausnahmen aus Israel aufzählen will? Diese Frage tritt in der babylonischen Gemara, jedoch in anderer Form, auf, während die jerusalemische sie ganz mit Stillschweigen übergeht. Die bab. Gem. z. St. nämlich (105 a) wirft die Frage auf: Also nur Bileam hat nicht Antheil an der zukünftigen Welt, wohl aber andere (Nichtjuden)? Sie beantwortet diese Frage mit Berufung auf den das Judenthum hoch ehrenden Ausspruch, daß allerdings nur die Frevler unter den andern Nationen dieses Antheils verlustig seien, hingegen die Frommen unter ihnen der zukünftigen Welt wohl theilhaftig werden. Allein hiemit ist die Schwierigkeit nicht beseitigt. Denn ist etwa der einzige Heide Bileam ein Frevler gewesen, alle Andern aber sollten zu den Frommen gehören? Sollte, wenn der Blick auch über Israel hinausschweifte, nicht auch ein Pharao, ein Nebukadnezar, ein Haman und noch sonst Mancher genannt werden müssen? Nein, Bileam erweitert sich zu einem Begriffe, der ebensogut auch auf eine andere Persönlichkeit übertragen werden kann[1]), er ist der Name für den, der Israel zum Abfalle verleitet. Dies schwebt auch der Gemara vor. Darauf weisen schon die dort vorangehenden Etymologien hin, Bileam nämlich bedeute „ohne Volk" (בלא עם), d. h. einen Sektenstifter ohne (zahlreiche) Gemeinde, oder „einen der das Volk aufgerieben" (שבלה עם), d. h. eben verführt hat. Daß die Gemara dabei besonders an den Stifter des Christenthums gedacht, ergiebt sich aus einzelnen Aussprüchen, die im weiteren Verlaufe des breit über Bileam sich ergießenden agadischen Stromes hervortreten.

Der Weheruf B.'s (4 Mos. 23, 23) wird (das. 106 a) gedeutet[2]): „Wehe dem, der sich selbst wieder belebt durch den Namen Gottes (אוי למי שמחייה עצמו בשם אל), wie wenn er über seinen dereinst auftretenden Doppelgänger selbst den Weheruf verkünden müsse. Weit durchsichtiger aber ist die folgende Stelle

1) Das ist im Grunde wohl ebenso der Fall mit Doeg und Achithofel, welche Urbilder heimtückischen Kampfes gegen David und sein Haus sind, wie Gehasi für einen Jeden steht, der das Prophetenthum durch niedere Gewinnsucht entwürdigt.

2) Die Stelle fehlt in manchen Ausgaben aus Censur-Rücksichten.

(daf. b): „Ein Ketzer fragte den Chanina: ist Dir bekannt, wie alt Bileam geworden? Die Schrift, erwidert Ch., berichtet darüber nicht ausdrücklich, jedoch aus dem Psalmverse (55, 24): Die Männer des Blutes und des Truges erreichen nicht die Hälfte ihrer Tage (also nicht die Hälfte des gewöhnlichen zu 70 Jahren angenommenen Lebensalters des Menschen), ist zu entnehmen, daß er das Alter von 33 oder 34 Jahren erreicht. Darauf Jener: Du hast Recht; ich habe die Schreibtafel des Bileam gesehen, darin heißt es: 33 Jahre war der lahme Bileam alt, als ihn der Räuber Pinehas erschlagen". Diese Erzählung hat offenbar eine typische Haltung. Wie Pinehas gewissermaßen der Gattungsname der Eiferer für die wahre Religion ist, so Bileam der der Verführer zum Abfalle. Die Neugier nach dem Alter Bileam's wäre seltsam; von Jesus' frühem Scheiden aber war gewiß viel die Rede. Er starb aber, nach allgemeiner Annahme, im Alter von 33 Jahren.

Dasselbe Gepräge trägt auch eine andere Mischnah, Aboth 5, 19. „Wer, heißt es dort, die folgenden drei Eigenschaften hat, gehört zu den Jüngern unseres Erzvaters Abraham, das Gegentheil bezeichnet die Jünger Bileam's: Freude an Anderer Wohlergehn, demüthiger Sinn, bescheidne Genügsamkeit sind Eigenschaften der Jünger Abraham's, Mißgunst, Hochmuth, ungemessene Gier die der Jünger Bileam's. Was ist der Unterschied im Loose beider? Jene genießen auf dieser Welt, haben ihren Besitz in jener Welt..., diese erben das Gehinnom und fahren hinab in die Grube des Verderbens, wie es heißt: Du wirst sie in die Grube des Verderbens hinabfahren lassen, die Männer des Blutes und des Truges erreichen nicht die Hälfte ihrer Tage (Ps. 55, 24)." Von Schülern, Jüngern Bileam's (תלמידיו של בלעם) zu sprechen ist an sich schon auffallend, ebenso ihn mit Abraham in einen Vergleich zu bringen. Beides wird nur erklärlich, wenn man sich unter Bileam den Anfangspunkt, den Stifter einer neuen Religion, verborgen denkt; er hat seine Anhänger und stellt sich auf gleiche Linie mit Abraham. Der Vers aber, in welchem das Geschick der Bileamsjünger verkündet sein soll, ist eben der, in welchem, wie wir erkannt haben, die Anspielung auf die kurze Lebensdauer Jesus' gefunden wurde.

Es kann uns nicht überraschen, wenn wie das Christenthum so auch sein Stifter in den thalmudischen Schriften an den kargen Stellen, welche von ihnen handeln, nicht mit günstigen Blicken betrachtet werden; die Parallelisirung des Stifters mit Bileam,

der dann als sein typisch durchsichtiges Vorbild statt seiner genannt wird, entspricht ganz dem Verfahren der Judenchristen, welche den Urheber des Heidenchristenthums mit demselben Namen belegen. Weit eher dürfte es uns in Erstaunen setzen, wenn wir auf Aussprüche treffen, in welchen Jesus unter der Hülle Bileam's eine hohe Stellung zu einem bestimmten Zwecke zuerkannt wird, und dennoch fehlt es auch an solchen nicht. So heißt es zu den Worten 5 Mos. 34, 10: „Und es erstand nicht wieder ein Prophet unter Israel wie Moses" in Sifre Ende [1]: „aber unter den Völkern erstand er (אבל באומות קם). Wer war der? Bileam, Sohn Beor's. Doch ist ein Unterschied zwischen dem Prophetenthum des Moses und dem des Bileam. Jener wußte nicht was [2]) Gott mit ihm sprechen werde, dieser wohl, wie es heißt: er hört die Worte Gottes und weiß das Wissen des Höchsten (4 Mos. 24, 16); Moses wußte nicht, wann Gott mit ihm reden werde, bis es geschah, Bileam kannte die Zeit, wie es heißt: er weiß das Wissen des Höchsten, dem M. ward das Wort Gottes indem er stand, B. mußte dabei niederfallen, wie es heißt: er sieht das Gesicht des Allmächtigen, fällt nieder und geöffnet an Augen (das. u. V. 4). Bileam ist dem Koche eines Königs zu vergleichen, der genau die Ausgaben kennt, welche für den Tisch des Königs verwendet werden (während Moses — wie Tobias richtig erweitert — dem hohen den König umgebenden Fürsten gleicht, der sich um solche untergeordnete Dinge nicht kümmert)". In diesem Vergleiche liegt eine hohe Anerkennung Bileam's, der jedoch nur für den außerjüdischen Kreis und in nicht so umfassender Weise wie Moses, sondern nur für ganz bestimmte Zwecke zu wirken berufen war, daher auch nicht in aufrechter Stellung wie M., sondern niederstürzend der Offenbarung Gottes gewürdigt worden, nicht in dauernder Erhabenheit dasteht, sondern in untergeordneter Sphäre leistet. Für diese Aussprüche werden allerdings, nach dem ganzen Verfahren dieser midraschischen Deutungs-

1) Aufgenommen in Jalkut und in Lekach tob (kleine Peßiktha) des Tobia ben Elieser z. St., wie in Bammidbar rabba c. 14 gegen Ende, auch angeführt von Nachmanides zu 4 Mos. 24, 4.

2) So, מה, nicht מי, lesen wir richtig die Anführung bei Nachm. a. a. O.; מי, daß Moses nicht gewußt, wer mit ihm spreche oder sprechen werde, wäre sinnlos. Auch Bam. r., der zwar Anfangs מי liest, schließt in seiner weitern Ausführung mit den Worten: כך היה בלעם יודע מה הקבה עתיד לדבר עמו.

weise, Bibelverse, die von B. handeln, seine eignen Aussagen als Belegstellen beigebracht; allein der Gedanke geht, als in der herrschenden Anschauung verbreitet, den Hüllen der Deutung voran, und wir müssen ihn in seiner Ablösung von diesen zu würdigen wissen. Die Bedeutung B.'s kann offenbar hier nur als die eines Religionsstifters, als die des an die Heidenwelt gesandten Lehrers so hochgestellt werden; B. war selbst aus den Heiden, sein Abbild, Jesus, war zwar aus den Juden, aber seine Mission ging an die Heiden, seine Aufgabe war eine von vornherein umschriebene, er lehrte nicht Neues, das ihm wie der Welt vorhin unbekannt gewesen, er wußte, was von dem unter den Juden geltenden Gottesworte, wann und wie weit es den noch versunkenen Heiden mitgetheilt werden sollte, und damit war seine untergeordnete begränzte Aufgabe erfüllt. Das ist der Gedanke, der vielleicht nicht in voller Klarheit den Geistern gegenwärtig war, der aber unter der Hülle Bileam's verständlich genug hindurchleuchtet, ein Gedanke, der auf die Anschauungsweise des Judenthums jener alten Zeit ein überraschend helles Schlaglicht wirft.

So schwebt das Bild Bileam's und das von Jesus den thalmudischen Quellen in einander, ohne daß sie darum in einander aufgehn; sie berühren einander, tragen dasselbe Gepräge an sich und bleiben doch von einander geschieden, und es wird in Jesus, dem B. gegenüber, doch niemals der geborene Jude verkannt, der ihm erst die Berechtigung giebt, mit in dem jüdischen Kreise die Beachtung zu verdienen. Diese Mischung von Verbindung und Sonderung, von Gleichheit und doch wieder Verschiedenheit tritt uns auf eine besonders interessante Weise in einer Legende entgegen, welche babyl. Gittin 57 a erzählt wird. Onkelos (Nikolaus), Sohn des Kleonikos, Schwestersohn des Titus, wird berichtet, hatte die Absicht Proselyte des Judenthums zu werden. Er befragt darüber im Traum den Titus; der erkennt zwar den Vorzug Israels an, meint jedoch, er werde sich ihm nicht anschließen können, weil die ihm auferlegten Vorschriften zu schwierig zu erfüllen seien, er solle es vielmehr anfeinden, so werde er zu einem angesehenen Haupte werden. Dieselbe Anfrage, an Bileam gerichtet, erlangt zur Antwort gleichfalls die Anerkennung Israels, aber dieser wendet zugleich die gegen Moab 5 Mos. 23, 7 gesprochenen Worte auf Israel an: Suche nie ihren Frieden und ihr Gutes. Jesus [1])

1) Auch diese Stelle bezeichnet in manchen Ausgaben eine Censurlücke.

jedoch, an den dieselbe Anfrage gerichtet wird, erwidert: ihr Gutes suche, nimmer ihr Böses, wer sie berührt ist wie wenn er seinen (oder: Gottes) Augapfel berührte! Und die Gemara fügt dem hinzu: Nun siehe welch ein Unterschied ist zwischen Frevlern in Israel und heidnischen Propheten!

Wir dürfen in solchen Aussprüchen den bestimmten Ausdruck finden für die Empfindungen, welche in der ersten Entstehungszeit des Christenthums unter Juden wie Christen vorherrschten; die Verbreitung des wahren Gottesglaubens, eine Prophetie unter den Heiden, wurde auch von den Juden als verdienstlich anerkannt, die Aufhebung des Gesetzes galt auch unter den ersten maßgebenden Lehrern des Christenthums als Verbrechen. Für Beides erschien Bileam als Vorbild, und unter seinem Namen ward dem Stifter des Christenthums Anerkennung wie Tadel bei Anhängern und bei den ihn verwerfenden Juden; nur schränkten diese die Anerkennung auf die Mission für die Heiden ein, während jene mit dem Tadel nicht ihn, sondern den Heidenapostel belegten. [1])

29. Jan.

IV. Die Castration der Zug- und Mastthiere.

Von Rabb. Dr. Grünebaum.

Die Castration dieser Thiere möchte ich, im Gegensatz zu Dr. Rothschild (Bd. V S. 118 ff. d. Ztschr.), wenigstens durch einen Nichtjuden, besonders durch einen Thierarzt, durch welchen das Thier jedenfalls am wenigsten gequält wird, geradezu gestatten. Es ist noch lange nicht ausgemacht, ob das Verbot Lev. 22, 24 nicht überhaupt bloß für Palästina Geltung haben sollte. Allerdings spricht der religiös-sittliche Grund, den man der Vorschrift gewöhnlich unterlegt, mag man ihn mit Chinnuch in der Verpflichtung zur Achtung vor der Schöpfung Gottes finden, die man nicht willkührlich in den Trieben zur Erhaltung der Gattung hemmen dürfe, oder in dem Gebote der Barmherzigkeit auch gegen die

---

1) Diese Darstellung dürfte auch eine Bestätigung sein für die Beziehung der „Nikolaiten" (Apokal. 2, 6. 15) als Bileamiten auf die Anhänger des Paulus; doch überlasse ich diese Anwendung den neutestamentlichen Exegeten.

Thiere, die zweifellos so manchem mosaischen Gebote zu Grunde liegt, gegen ihre Beschränkung auf Palästina. Nach beiden Gründen enthielte die Vorschrift eine „persönliche Verpflichtung" חובת הגוף, die nicht an das heilige Land gebunden ist: „Die Sache soll eben nicht geschehn", wie Maimonides kurz und schlagend sich ausdrückt (Jss. Biah 16, 10). Dennoch dürfte vom Standpunkt der einfachen Exegese, da die Schrift doch einmal sagt: „in euerem Lande sollt ihr es nicht thun", die Geltung der Vorschrift für alle Länder um so mehr zu bezweifeln sein, als auch andere Gesetze, die jedenfalls sittlicher Natur sind, wie ein großer Theil der besondern Armengesetze, die jedenfalls nicht minder von dem „humanen Geiste des Religionsgesetzes" Zeugniß ablegen, außerhalb Palästina's selbst nach thalmudischer Auffassung nicht mosaisch sind (s. Maim. v. den Armengaben, Mathn. Anij. 1, 14). Ebenso werden andere, wenigstens nach Chinnuchs Erklärung (Geb..244) im engsten Zusammenhang mit dem vorliegenden Gesetze stehende Vorschriften (Lev. 19, 19) nur als im h. Lande verpflichtend betrachtet (s. Misch. Orla Ende c. Th. Jer.). Es scheint also, daß man an dergleichen Gesetze doch nicht so ganz unbedingt unsern Humanitätsmaßstab anlegen dürfe, sondern noch andere, mit den besondern Verhältnissen des h. Landes und der ganzen Stellung die Israel dort einnehmen sollte, in Verbindung stehende Beziehungen dabei in Betracht kommen.

Es ist aber auch der Zusammenhang unserer Vorschrift mit dem Opferkultus, den auch Dr. R. berührt, nicht so kurzer Hand abzuweisen. Es müßte sonst jedenfalls unbegreiflich erscheinen, wie eine so wichtige, in die ökonomischen Verhältnisse tief eingreifende Vorschrift, gleichsam nur so im Vorübergehn mit drei Worten als unmittelbarer Anhang zu Opfervorschriften, und wenn sie sogar noch für alle Länder Geltung haben sollte, in jedenfalls zweideutiger Weise erschiene, während alle ähnlichen, minder wichtigen und wenig störenden Vorschriften (Lev. 19, 19. Deut. 22, 6. 7. 25, 4 u. s. w.) selbständig und ausführlicher auftreten. Der Einwurf R. Levi's b. Gerson's (s. Wessely's Comm. z. St.), daß, wenn die Vorschrift mit dem Opfercultus in Verbindung stände, auch andere Verstümmelungen, welche die Thiere zum Opfercultus untauglich machen, verboten werden mußten, ist nicht stichhaltig, da dieselbe Frage vorliegt, wenn das Verbot in der Barmherzigkeit gegen die Thiere seinen Grund haben und deshalb allgemein sein sollte. Selbst

der Thalmud zweifelt, ob die Vorschrift nicht in Verbindung mit dem Opfercultus stehe (s. Chag. 14, b. c. Raschi).

Zu allem dem kann man sich nun auch noch der folgenden Erwägung nicht verschließen. Der Mosaismus hat die Sicherheit der Personen überall zur besondern Verpflichtung gemacht (Deut. 22, 8 cf. 21, 1 ff.); es liegt ferner die Rücksicht auf den Volkswohlstand vielen seiner Gesetze, besonders der Agrargesetzgebung zu Grunde. Beide scheinen demnach durch die Beobachtung unserer Vorschrift zur Zeit der Ertheilung jenes Gesetzes — denn von der Gefährlichkeit der Farren zu ihrer Zeit auch in Palästina wissen die Thalmudisten nicht genug zu erzählen — nicht gefährdet gewesen zu sein. Daß dies aber in unsern Ländern im höchsten Grade der Fall ist, wird auch von Dr. R. anerkannt. Allerdings sind die allerwenigsten Besitzer solcher Thiere Juden und könnte daher das unverschnittene männliche Rindvieh, wenigstens ohne Gefährdung des Volkswohlstandes, wenn auch der jüdische Ackerbauer und Viehzüchter darunter leiden müßte, geschlachtet werden. Allein ein Sittengesetz muß von Allen ohne Ausnahme erfüllt werden können, wie in der That von Thalmudisten und sogar von einer Baraitha das Gesetz als ein noachidisches, also für alle Menschen verbindliches in Anspruch genommen wird (Synh. 90, b).

Wir sind daher im Zusammenhalt aller herangebrachten Gründe der festen Ueberzeugung, daß sich vom mosaischen Standpunkte aus gegen die Castration der Zug- und Mastthiere nichts wesentlich erinnern läßt. Die angebliche Humanität wäre unseres Erachtens nichts als eine Sentimentalität, die sehr Inhumanes im Gefolge hätte.

Wir wollen nun noch kurz den thalmudischen Standpunkt berühren, und werden dadurch zu dem Resultate gelangen, worauf es uns hier zunächst ankommt, daß nämlich auch von diesem Standpunkte aus wenigstens gegen die Castration der Thiere eines Juden durch einen Nichtjuden, und zwar ohne irgend welche List הערמה, die allerdings in der Religion wie im Leben unwürdig ist, sich kaum Erhebliches erinnern läßt. Es ist allerdings richtig, daß der Thalmud die Castration durch den Juden selbst verbietet, aber kaum aus Humanitätsgründen, wie Maimonides, auch hier, wie häufig, ihn sublimirend, bemerkt, die sonst in dergleichen Vorschriften vom Thalmud geradezu abgewiesen werden: er betont in solchen Fällen den gesetzlichen Gehorsam (s. Misch. Ber. 5, 3 wo Maim.

die entschuldigende Bemerkung macht, daß sonst auch das Schlachten der Thiere hätte verboten werden müssen), sondern darauf gestützt, daß im Gesetz stehe: „in euerm Lande," welches eben sagen wolle, wo ihr euch immer aufhaltet, während, wenn das h. Land allein gemeint wäre, „das Land הארץ genüge (Thor. Khoh. Emor. Par. 7, 15)," eine Stütze, die um so schwächer ist, als dasselbe Suffix auch bei andern Gesetzen vorkommt, die unbestritten nur im h. Lande Geltung haben (Lev. 19, 9). Geben wir diese Ausdehnung aber auch in Bezug auf den Israeliten selbst zu, so werden wir dagegen nicht minder zugeben müssen, daß keine alte Quelle davon etwas weiß, daß dem Juden verboten wäre, die Castration durch einen Nichtjuden vornehmen zu lassen. Es ist nicht einmal klar, ob es der spätere Thalmud verbietet. Das Ganze dreht sich um die Frage: ob überhaupt das Geheiß eines Juden an einen Nichtjuden, etwas zu thun, was dem Juden selbst zu thun verboten ist, außer dem Sabbathgesetz, wo es sich um die absolute Sabbathruhe (שבות) handelt, verboten sei, und dies selbst hängt wieder von einer unentschiedenen Frage im Thalmud in Bezug auf das Verbot, dem Ochsen das Maul zu verbinden ab. R. Abraham b. David erlaubt deshalb geradezu, letzteres durch einen Nichtjuden thun zu lassen (s. R. Ascher zu B. Mez. l. l. cf. Magid Misch. und Maim. locis l.). Damit fällt aber der ganze Grund zusammen, auf welchem das Verbot der Castration durch einen Nichtjuden beruht. Alphasi nimmt es nicht auf, eben so wenig bei der Castration, wie bei dem Verbote, dem Ochsen das Maul zu verbinden. Er scheint also in beiden Fällen erleichternd entschieden zu haben, in Maim. ist es wenigstens in dem letztern Falle zweifelhaft.

Ich wiederhole daher meine feste Ueberzeugung, daß nach allen obigen Erwägungen das Castrirenlassen des Zug- und Mastviehes durch einen Nichtjuden nicht zu beanstanden sei. Durch die so leicht der erschwerendsten Seite sich zuneigende Casuistik der Spätern dürfen wir uns unsere Selbständigkeit auch in solchen Fragen nicht rauben, und wenigstens unsern Blick auf den Grund der Quellen selbst nicht trüben lassen.

Landau, 2. Febr. 1868.

V. Apokryphische Apokalypsen und Essäer.

Die Mystik geht dem Rationalismus voran. Die Vernunft, die sich von dem herkömmlichen Dogmatismus unbefriedigt fühlt, aber noch nicht genug erstarkt ist, um denselben ganz zu brechen, versucht es, ihn aus ihrer Sehnsucht zu erweitern und zu verklären. Erst durch diese Uebung befreit sie sich von der Macht, die er über sie gewonnen, und sie erlöst sich dann gänzlich von ihm. In ähnlicher Weise ergeht es der Kritik mit den hergebrachten historischen Annahmen. Fängt sie an, ihre Bedenken gegen dieselben zu fassen, so geht sie doch lange in deren Fesseln, sie sucht dieselben phantastisch auszuschmücken, sie aus trüben Vorrathskammern zu bereichern, bis sie dann, vollständig ernüchtert, die entstellenden und verhüllenden Darstellungen, in welchen die Geschichte auf uns gekommen ist, abstreifen lernt, die Vorgänge nach ihrer Wirklichkeit zu enträthseln versteht und zugleich die Veranlassungen erkennt, durch welche sie das seltsame Gewand angenommen haben, in dem man sie uns vorgeführt hat. Mich will bedünken, daß wir noch sehr stark in dem historisch-kritischen Uebergangsstadium uns befinden, auf welchem man mit krankhafter Gier nach geschichtlichen Nebelbildern umhersucht, sich in sie mit heißem Eifer vertieft und sie nach Lust ausmalt. Man wird sicher auch von dieser phantastischen Willkür zurückkommen und sich der besonnenen Kritik zuwenden.

Zu solcher kritischen Gespensterseherei, der Pflege von Dämmerungsgestalten gehört in der Geschichte der zweiten Tempelperiode die Vorliebe für dunkle apokryphische Schriften wie für den Orden der Essäer, die dann noch gar in traulichen Zusammenhang gebracht werden. Es giebt in der apokryphischen Literatur Werke, die, wenn sie auch nicht zur Geltung gelangt sind, doch klaren Inhalts sind, hohe Beachtung verdienen und uns den Geistesboden, auf dem sie erstanden, auf lehrreiche Weise erhellen. Die Geschichtsbücher der Makkabäer, das Spruchbuch des Sirach, das philosophirende Buch der Weisheit sind schätzbare Quellen, die, umsichtig benützt, uns vortrefflich über Geist und Bestrebungen jener Zeit orientiren. An ihnen aber genügt man sich nicht, ja man schätzt sie weniger, weil sie zu deutlich sprechen, den eigenen Combinationen zu geringen

Spielraum lassen; man sucht vielmehr nach Apokalypsen, nach geretteten Ueberresten dunkler Verfasser mit trüber Phantasie, deren Rede orakelhaft und vieldeutig ist, die die Zeiten unter einander würfeln, sich vermummend, indem sie ihre Erzählungen früheren Autoritäten, einem Esra, Henoch, Moses als Weissagungen in den Mund legen, die Geschichte mehr verwirren als aufklären, ihre Andeutungen absichtlich in Räthsel hüllen und, selbst unklar, das Dunkel noch dichter machen. Man würde kaum begreifen, wie gerade solche Producte mit Vorliebe aufgesucht und behandelt werden können, wenn man nicht in dem Wohlgefallen, welches dem Scharfsinn die Lösung von Räthseln bietet, die Erklärung fände. Die Beziehung der Andeutungen und Zahlenspielereien, welche diese Schriften enthalten, erlangt nur dann eine gewisse Wahrscheinlichkeit, wenn wir anderswoher gesicherte Angaben mitbringen; dennoch glaubt man aus diesen dunkeln Traumreden die weitgehendsten Folgerungen für die Charakteristik einer Zeit, über deren genauere Bestimmung eine jede Sicherheit abgeht, ziehen zu können. So ist man in neuester Zeit wieder mit wahrem Heißhunger über einen geretteten Brocken einer verschollenen Assumptio Mosis hergefallen, es sucht ihn Einer dem Andern als sein werthvolles Eigenthum abzujagen, eine Beziehung und kritische Conjecturensammlung stellt sich der andern in voller Waffenrüstung entgegen, und das Resultat bleibt — verlorene Mühe.

In gleicher Weise geht es mit den Essäern. Diese Abzweigung der Pharisäer, die nur im Berichte des Josephus zur Geltung gekommen, aber sonst von der Geschichte ignorirt wird, weil sie auf ihren Gang ohne Einfluß geblieben, — sie werden, als ein in der Dämmerung schwebendes Gebilde, überall herangezogen, um andere Dunkelheiten durch sie zu erklären. Weil man die Pharisäer in ihrer scharfen Beleuchtung nicht erkennen will oder kann, aus ihrer Richtung daher die Entwickelung zum Christenthume hin, zunächst zu dessen erster Phase, dem Juden-Christenthume nicht zu erklären vermag, schiebt ein Jeder nach Belieben die Essäer ein, legt sie sich zurecht, wie es ihm gutdünkt oder wie er sie gerade zu seiner Combination gebrauchen kann.

Natürlich vertragen sich nun diese beiden dunkeln Gestalten aufs Beste zusammen; man macht Essäer zu Verfassern von Apokalypsen, und glaubt so der einen Farblosigkeit durch die andere einen festeren Grundton zu geben. Dies haben neuerdings wieder

die Herren Schmidt und Merx gethan bei der Behandlung der Assumptio Mosis, einer vor einigen Jahren aufgefundenen, dem Moses vor seinem Tode in den Mund gelegten an Josua gerichteten Enthüllung der Zukunftzeiten (Merx' Archiv S. 111 ff.). Es wird nämlich dort versucht, „die Parteistellung des Verfassers jener Schrift zu enthüllen". Dies geschieht in folgender Weise: An einer Stelle des Buches, von welcher angenommen wird, daß sie auf die Gegenwart des Schriftstellers anspiele, ist die Rede von homines pestilentiosi, also von einer Partei, welche geschildert wird „als gottlos, wiewohl sie sich für gerecht erklärt; als zelotisch, verschlagen, selbstgefällig und unwahr. Sie lieben Gastmäler und Genüsse, wenden aber vor, sie thäten das aus Mitleid, sie fischen im Trüben, um nicht durchschaut zu werden, sie sind von Osten bis Westen verbreitet und thätig und denken bei sich, sie würden ein fürstliches (tamquam principes) Leben führen können, sie halten auf besondere Reinheit und Heiligkeit, scheuen sich auch vor profanen Berührungen". „Hierin, fahren nun die genannten Kritiker fort, Pharisäer zu erkennen, erfordert keinen besondern Scharfsinn, denn diese thaten Alles um von den Leuten gesehen zu werden, sie wünschten die Protoklisia bei den Mälern, sie suchten zu Wasser und zu Lande Proselyten, und verdarben sie zu ihren listigen Anschlägen, wie solche Jos. 17, 2, 4 erwähnt, mitzuhelfen, sie aßen die Häuser der Wittwen und Waisen unter dem Vorwande langer Gebete (dicentes se propter misericordiam hoc facere), sie hielten auf Reinheit der Speise und waren voll Raub und Schwelgerei, kurz sie schienen äußerlich gerecht (dicentes se justos esse) und waren heuchlerisch und gesetzlos (fallaces, in scelere pleni et iniquitate). Mth. 23 und unsre Stelle decken sich sachlich, das Evgl. gibt uns den Namen und damit den Schlüssel . . ., die Anschauung des Verf. steht der urchristlichen so nahe als möglich, — aber der Messias fehlt. Hiermit schließt sich christlicher und pharisäischer Ursprung unseres Buches zugleich aus, und von der vierten jüdischen Partei, der des Judas von Galiläa Jos. Ant. 18, 1, 6 braucht gleichfalls nicht geredet zu werden, da sie nur die äußerste pharisäische Rechte bildete. . . So bleiben von den jüdischen Zeitparteien die Sadducäer und die Essäer übrig, wobei ein sadducäischer Ursprung unseres Buches höchst unwahrscheinlich, da dasselbe auf Einwirkung auf das Volk abzielt, von der die Sadducäer sich fern halten, Jos. Ant. 18, 1, 4, die am liebsten Alles gehen ließen,

wie es ging, und bei den Massen vermöge ihrer vornehmen Abgeschlossenheit kein Ansehen genossen, sondern nur bei den εὐποροι Ant. 13, 10, 6. So bringt die einfache Betrachtung der Parteiverhältnisse von selbst die Vermuthung mit sich, daß wir es mit einem Schriftstück essäischen Ursprungs zu thun haben."

Quod erat demonstrandum. Und über diese Essäer, die, wie die gegebene Schilderung sie bezeichnet, Christen waren nur ohne Christus, die in derselben Tonart gegen die Pharisäer Verdammniß schleuderten, wie es nicht schriller die Evangelien thun, sollen dennoch die urchristlichen Schriften das tiefste Stillschweigen beobachten, es müßte nicht vielmehr der regste Geistesverkehr zwischen ihnen und Jesus wie seinen Jüngern Statt gefunden haben, und die Berichterstatter sollten nicht liebend ihrer gedenken oder, wenn sie trotz aller geistigen Verwandtschaft dennoch Jesus nicht zufielen, nicht auf sie anlockend oder bekämpfend aber- und abermals eindringen? Gegen diese Essäer, die sie mit solch souveräner Verachtung behandelten, sollten die Pharisäer kein Wort des Tadels gefunden haben, sollten gegen sie nicht mit harten Gegenvorwürfen aufgetreten sein? Das sind Wahngebilde, mit denen man das ganze feste Gepräge der Geschichte in willkürlich geschaffene, daher aber auch zerfließende Schatten auflöst. Solche Essäer existirten nicht. Wenn diese brütenden Anachoreten eine Besonderheit hatten, so bestand sie darin, daß sie Waschungen und Reinigungen noch sorgsamer vornahmen, und sie schmähten gewiß die Pharisäer nicht darum, weil „sie auf besondere Reinigkeit und Heiligkeit halten, sich auch vor profanen Berührungen scheuen".

Allein diese ganze Neubildung einer vorchristlichen und dennoch nahezu christlichen essäischen Partei hat ihre Veranlassung in der Befangenheit, mit der man die damals wirklich vorhandenen, geschichtlich feststehenden Parteien beurtheilt. Die Pharisäer werden von unsern Kritikern noch immer in der gallsüchtigen Weise vorgeführt, wie sie der leidenschaftliche Parteieifer des Evangelisten in heftiger Strafrede zeichnet, und nach solchem Maßstabe verdreht man auch die Worte des Josephus. Dieser soll Alterth. 17, 2, 4 „ihre listigen Anschläge erwähnen". Schlagen wir die Stelle nach, so finden wir ganz Anderes. Es ist dort die Rede von dem Unfrieden in dem Hause des Herodes, von der Spionage, welche dessen einzelne Glieder gegen einander trieben, vorzugsweise die Schwester, und dem fügt Josephus bei: „Denn es war eine Partei unter

den Juden, die wegen der besondern Sorgfalt, mit der sie das väterliche Gesetz hoch hielt, von sich behauptete, daß sie sich besonders der Gottheit erfreuten; ihnen war das weibliche Geschlecht sehr willig. Pharisäer heißen sie, den Königen entgegenzuhandeln vorzugsweise vermögend, vorsichtig und offen bemüht zum Kämpfen und zum Schaden. Als nun das ganze jüdische Volk durch Schwüre sich verpflichtete, dem Kaiser und den Angelegenheiten des Königs hold und gewärtig zu sein, schwuren diese Männer, mehr als 6000 an Anzahl, nicht u. s. w." Ist hier irgendwo von listigen Anschlägen, von heuchlerischem Schleichverfahren die Rede? Im Gegentheil, es sind Männer, die es mit den vaterländischen Sitten streng und ernst nehmen, offenen Widerstand leisten, wenn sie gewaltsam zum Abfall durch die fremdländische Uebermacht wie deren inländische Schergen getrieben werden sollen. Müssen noch heutzutage diese wahren und redlichen Vaterlandsfreunde gegen christlich-germanische Verunglimpfung in Schutz genommen werden?

Aber wer sind denn jene homines pestilentiosi, welche der Vfr. der assumptio Mosis mit so schreienden Farben schildert, wenn die Zeichnung nicht auf die Pharisäer passen soll? Wir haben, nach dem geringen Werthe, welchen wir dem ganzen Schriftstücke beilegen, eigentlich gar nicht die Aufgabe die Beziehung seiner Worte aufzusuchen, zumal gerade diese Stelle in arg verstümmeltem Zustande auf uns gelangt ist. Allein andererseits liegt die Deutung, bei einem richtigen Einblicke in die damaligen Zeitverhältnisse, so nahe, daß deren Verkennung nur durch eine Verschiebung der ganzen Lage möglich wird. Die herrschende sadducäische priesterliche Partei ist es, welche mit so schwerem Tadel belegt wird; von den Sadducäern heißt es: regnabunt de his homines pestilentiosi — während die Pharisäer zwar von großem Einflusse auf das Volk waren, aber nicht die wirkliche Obrigkeit bildeten —, die daher von sich aussagten: tanquam principes erimus, sie sind es, von denen es heißt: docentes se esse justos, und wir begegnen hier wieder der ehrenden Beziehung des „Zaddik", welche die Partei ihrem bei dem Volke in Mißcredit gekommenen Geschlechtsnamen „Zeduki" unterlegte (vgl. diese Ztschr. Bd. V S. 263 und S. 267 f.). Sie sind die vornehmen Prasser, die Alles mit dem Mantel priesterlicher Heiligkeit bedecken wollen, sie die auf ihre ganz besondere priesterliche Reinheit den entschiedenen Nachdruck legen und das Volk deshalb von sich fern halten, indem sie sprechen: noli . . . tangere, ne

inquines me, ganz dieselben Worte, welche schon der jüngere Jesaias (65, 5) dieser hochmüthigen, mit äußerlich ererbter Heiligkeit prunkenden Priesterschaft in den Mund legt: אל תגש בי כי קדשתיך (vgl. Urschrift S. 56. 172 ff. 473). Der Beziehung auf sie stehn etwa nicht die Worte entgegen: ab oriente usque ad occidentem; sie werden in der uns vorliegenden Abhandlung wiedergegeben: „sie sind von Osten bis Westen verbreitet und thätig". Allein von ihrer weiten Verbreitung ist im Contexte gär keine Rede, indem vorausgeht: in scelere pleni et iniquitate; eine solche Verbreitung über den weiten Erdboden ließ sich auch damals von gar keiner Partei der Juden aussagen. In der That soll auch bloß ihr ununterbrochenes frevelhaftes Thun ausgedrückt werden: מעלות השחר עד הערב. Das giebt allerdings der lateinische Uebersetzer so ungeschickt wieder, daß man unter seinen Worten eher die Gegenden des Ostens und Westens als die Zeit des Sonnenaufgangs und Unterganges, des Morgens und Abends versteht; allein Classicität, ja selbst Correctheit des Ausdrucks von dem Uebersetzer zu verlangen muß man bei dem ersten Blicke auf seine Arbeit aufgeben.

Genug! Ein Pharisäer schildert uns die damalige Verwaltung der sadducäischen Hohenpriester und ihres Anhanges mit denselben Farben, in denen sie auch sonst die Geschichte uns überliefert, und die ganze Zusammenfassung der geschichtlichen Ereignisse und die Auffassung derselben entspricht vollkommen der Art, in der uns sonst unsere pharisäischen Quellen darüber Bericht erstatten. Nach der Syrerzeit heißt es: tunc exsurgent illis reges imperantes et in (?) sacerdotes summi dei vocabuntur, das sind die Hasmonäer, welche zuerst sich den Königstitel beilegten, zugleich aber mit Vorliebe den Ehrennamen ihrer zadokitischen Vorgänger: כהן לאל עליון beibehielten (vgl. Urschrift S. 33 f. 75. 213 Anm.). Sie begehn Frevel gegen das Heiligthum, nach der pharisäischen Parteianschauung. et succedet illis rex petulans, qui non erit de genere sacerdotum etc., das ist der fremde Eindringling Herodes, der in seiner ganzen Gewaltsamkeit dargestellt wird. Und nun folgen die homines pestilentiosi, die Aristokratie, welche bei dem beginnenden Zerfalle des Reiches unter ohnmächtigen Königen wie unter dem Proconsulate der Römer die innere Verwaltung an sich reißt und dieselbe mit der ganzen Brutalität eines auf sein reines Blut, seine lange Ahnenreihe und alleinige Berechtigung pochenden Feudal-Junkerthums zerrüttet.

So dient uns auch dieses Schriftstück zur Bestätigung anderweitig gewonnener Resultate.

9. Febr.

VI. Eine literarische Ungezogenheit.

Von R. Kirchheim.

Bei einigen Editoren alter jüdischer Schriftwerke hat sich eine Unsitte eingenistet, die einmal öffentlich gerügt werden muß. Während es nämlich eine selbstverständliche Verpflichtung ist, daß bei der Edition handschriftlicher Werke die öffentliche oder Privat-Bibliothek angegeben wird, die das abgedruckte Original besitzt, womit einzig und allein der Aufwand des Sammlers, sei es ein Staat oder ein Privatmann, belohnt werden kann, wird von einigen Editoren, aus verschiedenen mitunter verwerflichen Ursachen, diese Verpflichtung nicht eingehalten. Die nächste Veranlassung zu dieser Rüge gab uns eine sehr alte voluminöse Handschrift, die wir durch die freundliche Vermittelung des Hrn. Dr. Jaraczewsky aus der Erfurter Ministerial-Bibliothek entliehen haben und aus der in Berlin 6 Piecen edirt wurden, ohne daß der Besitzer der Originalhandschrift mit Wahrheit angegeben ist. Dieselbe enthält folgende Piecen: 1) Wort- und Sacherklärungen zu T. Ab. Sara und Sanhedrin, von R. Nachschon Gaon, ohne Anfang und Ende, nur einige Blätter stark. 2) Gutachten von Raschi. 3) Schaare Scheb. und 4) H. Mekach u-Mimkar von Hai Gaon (beide in Venedig und sonst edirt). 5) Der hist. Brief von R. Scherira. 6) Die Fabeln von Sofos. 7) Hai Commentar zu Tohoroth. 8) Rechtsgutachten verschiedener Geonim. Nach einer Abschrift aus dieser Handschrift wurde edirt:

2. 5. 6 von Goldberg in Berlin 1845 unter dem Titel Chofes Matmonim, angeblich nach einer alten Handschrift bei Dr. Heinemann.

7) Von Rosenberg in Berlin 1845, mit allen Fehlern der Erfurter Handschrift und mit Zufügung vieler neuen. In der beigedruckten Approbation von Hurwitz wird eine pariser Handschrift als Abdrucksquelle angegeben, wovon aber der Herausgeber selbst nichts sagt.

8) Von Zarinzanski in Berlin 1848 unter dem Titel Teschu-

both Geonim Kadmonim und am Ende ist das defekte 1) beigefügt. Der seel. Rapoport, der diese Schrift mit einer liter. kritischen Abhandlung eingeleitet hat, glaubte daß die Handschrift nur diese 2 Piecen enthalte und ließ sich dadurch (Note S. 6) zu einem Trugschlusse verleiten. Der Herausgeber gab bei seiner Anwesenheit in Frankfurt an, die Originalhandschrift befände sich im Besitz von Dr. Heinemann, was der seel. Fuld in seiner Approbation aussagte.

Weit verwerflicher ist aber das Verfahren des Herausgebers des Eschkol, von Abr. b. Isaak. Die einzige Handschrift dieses Werkes auf Pergament und in sefaradischer Schrift befindet sich im Besitze des Hrn. Carmoly. Sie ist am Anfang defekt und der alte Kopist bemerkt in der Mitte dieses Werkes: er habe nur solche Halachoth abgeschrieben, in denen der Verfasser mit selbstständigen Ansichten auftritt und nicht nur den Thalmud und seine Vorgänger excerpirt. Rab. Dr. Auerbach hat nun während seines mehrjährigen hiesigen Aufenthalts diese Handschrift, die ihm als der Eschkol vom Besitzer gegeben wurde, abgeschrieben und sogar der Handschrift Correkturen und Erklärungen beigefügt. Derselbe hat nun einige Halachoth mit einem weitschichtigen Commentar edirt und stattet nun in dem Vorwort dem Besitzer seinen Dank mit den Worten ab: er, Auerbach, sei schon seit sehr vielen Jahren in dem Besitz einer alten sefaradischen Handschrift gewesen, ohne Anfangs zu wissen, wer der Verfasser sei; nachdem er aber einige Seiten gelesen, habe er sogleich den Verf. herausgefunden. In dieser Edition hat nun der Editor nicht nur den defekten Anfang ergänzt, sondern auch zwei Halachoth, Nidda und Mikwaoth hinzugefügt, die sich in der Carmoly'schen Handschrift nicht befinden. Der Verdacht, daß hier eine jüdische „Roswithafrage" vorliege, ist um so berechtigter, da der Herausgeber während seines vieljährigen hiesigen Aufenthalts von dem „langjährigen Besitz" eines so seltenen Werks, das er mit so vielem Fleiße kopirte, noch nichts zu wissen schien.

Wir wollen bei dieser Gelegenheit auch eine andere Sünde ahnden, die bei der Edition der Rechtsgutachten von Ch. Or Sarua 1860 begangen wurde. Dieselben wurden nach einer Abschrift aus der Fuld'schen Handschrift (jetzt im Besitze der hies. Staatsbibl.) abgedruckt. Die Handschrift ist aber am Anfang und Ende defekt; sie beginnt nämlich מאחר שיעדיין עושה im sechsten Gutachten, wie viel aber am Ende fehlt, ist nur aus einer andern Handschrift zu ermitteln. Was thut nun der Abschreiber? Er verschweigt und

überkleistert wie ein Finanzminister das Deficit, macht aus Nr. 6 Nr. 1 und fügt künstlich 4 Zeilen hinzu, damit das Fehlende nicht erkannt werde. Diese Kunst konnte er aber am fehlenden Ende nicht zu Stande bringen und schrieb daher, das Weitere sei unleserlich, statt das Weitere fehlt, in Wahrheit zu sagen.

Recensionen.

Frank und die Frankisten, eine Sektengeschichte aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, von Dr. H. Grätz (im Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fränkel'scher Stiftung"). Breslau 1868. 90 S. und Beilagen XXXV S. gr. 8.

Das Treiben des Schwärmers Frank ist bei der nothwendig zu seiner Zeit nicht unbeträchtlichen Anzahl seiner Anhänger und bei den großen Summen, welche ihm zur Bestreitung seines Aufwandes, zur Erhaltung eines glänzenden Hofhaltes zu Gebote standen, von so dichtem Dunkel umhüllt, daß sich der poetisirende Dilettantismus gern mit ihm beschäftigte und ihn mit allerhand romantischem, geheimnißvoll politischem Flitter umgab. Dieser krankhaften Lust kann siegreich die Geschichte nur mit beglaubigten Urkunden entgegentreten. Leider waren dieselben bis jetzt sehr spärlich vorhanden. Was die zeitgenössischen gelehrten Juden als Gegner mittheilen, was Jakob Emden zusammengestellt und Elasar Fleckels andeutet, enthält allerdings Wahrheit, allein es bleibt abgerissen, muß von den Ausbrüchen heftigen Parteieifers gereinigt werden, und die geheimen Gänge des Hauptes und der Glieder bleiben ihnen unbekannt. Wohl suchten auch Spätere, vor Allen Peter Beer, die Erinnerungen und Mittheilungen von Zeitgenossen, Gegnern wie Anhängern, zu sammeln und zu verarbeiten; doch verwirrte solche sich immer mehr verbleichende Auffrischung alter Erlebnisse und Erzählungen oft mehr als sie aufzuklären geeignet war. So verrannen die Quellen immer mehr, und es schien, als müßte diese seltsame Episode aus der Geschichte der Juden, die mehr als ein halbes Jahrhundert hindurch Aufsehen machte, entweder im Dunkel vergraben bleiben oder der bequeme

Tummelplatz werden für diejenigen, welche es lieben die Geschichte in den Roman aufzulösen. Da sind in neuester Zeit unerwartet authentische Quellen erschlossen worden, welche das Dunkel lichten und uns auf festen geschichtlichen Boden zurückführen.

Augustin Theiner hat aus den päpstlichen Archiven in seinen vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae (Tom. IV, Pars I. Rom 1864) italienische Actenstücke, Berichte der Warschauer Nuntiatur nach Rom, französische und lateinische, von den Frankisten an den König von Polen und den Bischof von Lemberg eingereichte Eingaben, mitgetheilt. Diese Actenstücke werden bedeutend bereichert durch ein noch später (Warschau 1866) erschienenes polnisches Werk von F. Hippolyt Skimborowicz, welches über „Leben, Ende und Lehren des Jakob Joseph Frank, aus zeitgenössischen und älteren (?) Quellen, zugleich mit Auszügen aus zwei Handschriften" berichtet. Es gereicht Herrn Dr. Grätz zum Verdienste, daß er diese bis jetzt unbekannten und wenig zugänglichen neuen Quellenschriften rasch benützend, sie in Verbindung mit früher Vorhandenem und ihm sonst noch Zugekommenem verarbeitete und so neues Licht über Frank und seinen Anhang verbreitete. Es bestätigt sich nun, was allerdings jeder Geschichtskenner mit nüchternem Blicke schon bisher nicht anders annahm, daß Frank ein Ausläufer Schabbathai Zebi's war, ein kabbalistischer Schwärmer, der den Glauben, eine neue Incarnation des Messias oder gar Gottes zu sein, um sich verbreitete und als „heiliger Herr" die ausschweifendste Verehrung seines Anhanges, ja Anbetung fand, daß er, von den Juden bedrängt und der Religionsmengerei ohnedies geneigt, in der Türkei, seinem früheren Aufenthalte, scheinbar den Islam, später in Polen ebenso scheinbar den römischen Katholicismus annahm, auch auf dem Wege war, als Polen unter Rußland's Zuchtruthe fiel, dasselbe Spiel mit dem griechischen Katholicismus zu treiben, um dann in Offenbach ein mit mysteriösem Dunkel umhülltes Leben fortzuführen und zu beschließen.

Hrn. Dr. Gr.'s Schrift ist reich an interessanten Details, vermag jedoch nicht alles Räthselhafte in dem Leben dieses seltsamen Menschen zu lösen und läßt uns namentlich ohne Aufschluß darüber, woher Frank in seiner langen Laufbahn zu den ans Fabelhafte gränzenden Summen seines Bedarfs gelangte. Die Lösung dieser Frage steht aber im engsten Zusammenhange mit der einer andern, wie es möglich ist, daß ein körperlich wie geistig so unbedeutender

Mensch — als welcher er uns geschildert wird — im Stande war sich einen so begeisterten Anhang zu erwerben und zu erhalten. Denn nur die reichen Zuflüsse von seinen auswärtigen Anhängern haben ihm sein Auftreten ermöglicht und nicht etwa Subsidien des russischen Hofes, welche seltsamer Weise Hr. Dr. Gr. gleichfalls annehmen zu dürfen glaubt (S. 79), nur daß er in ihnen nicht mit dem Romane die Apanage eines Sprößlings des kaiserlichen Hauses erblickt, sondern den Lohn der Spionage! Man begreift nicht, welche Dienste Frank, der ohne vornehme Connexionen war, nur kurze Zeit während der Periode, daß Polen unter Rußland's Botmäßigkeit kam, im Lande weilte und bald nach Offenbach übersiedelte, ein Mann, der seine ganze Geisteskraft auf seine eigene Erhaltung verwenden mußte, welche Dienste dieser als Spion dem russischen Hofe leisten konnte, daß sie so fürstlich hätten belohnt werden sollen! Nur seine Anhänger ermöglichten ihm, das glänzende Leben des „heiligen Herrn" mit seinem himmlisch-irdischen Hofstaate, den Palast des souveränen „Barons" zu unterhalten. Erzählt ja Herr Dr. Gr. selbst (S. 83), nach dem Berichte Calmanson's, daß nahe seinem Lebensende, also als sein Stern schon dem Erbleichen nahe war, seine polnischen Anhänger auf seine Aufforderung mit ihren ganzen Familien sich anschickten noch einmal persönlich zu ihm zu eilen und so bedeutende Summen vorausschickten und mitnahmen, daß als die polnische Regierung von dieser massenhaften Wanderung und der Ausfuhr so großer Geldmittel Kunde erhielt, sie einige dieser Wallfahrer und ebenso etwa 40,000 Ducaten zurückhielt. Der größere Theil von Menschen und Geld hatte aber längst heimlich seinen Bestimmungsort erreicht oder war doch über die polnische Gränze gelangt, als diese ihnen versperrt werden sollte. Er hatte demnach, wie auch sonst sattsam bekannt, gerade unter den reichen und etwas gebildeten Familien und zwar nicht blos Polens, sondern auch Böhmens und Mährens einen starken Anhang, von dem ein Theil zum Katholicismus übergetreten war, wenn er compromittirt war und keinen andern Ausweg fand oder sonst die Lebensstellung es erforderte, ein anderer Theil aber im Judenthume verharrte. Diese heimlichen Anhänger waren darum nicht minder eifrige Schildträger, und sie eben waren die Opferwilligen und -fähigen, die den Glanz ihres Meisters erhielten.

Nun aber kehrt die andere bereits aufgeworfene Frage verstärkt zurück: Was befähigte Frank, einen so großen unterwürfigen

und opferwilligen Anhang sich zu verschaffen und festzuhalten? Mit jenen niedrigen Kategorieen des „gemeinen Betrugs" und des „kabbalistischen Dusels", welche Hr. Dr. Gr. wiederholt anwendet, wird Geschichte weder gemacht noch erklärt. Der Betrug gelingt nur, wenn er in den Dienst einer die Gemüther beherrschenden Idee zu treten weiß, und dann ist selbst bei dem, welcher den Betrug verübt, der Sinn bereits so umnebelt, daß er weniger absichtliche Täuschung auszuführen, als die nothwendigen oder zweckmäßigen Maßnahmen zur Herstellung und Befestigung eines verdienstlichen Werkes zu treffen glaubt. Als die falschen Dekretalen geschmiedet wurden, war man von der vollen Berechtigung der kirchlichen und päpstlichen Machtvollkommenheit bereits so überzeugt, daß diese untergeschobene Urkunde nur den thatsächlichen Ausdruck bildete für die allgemein verbreitete Annahme, und der welcher sie schmiedete, war weniger Betrüger als Organ der ihn wie Alle beherrschenden Auffassung. Wenn ferner durch einen Einzelnen außergewöhnliche Ereignisse in die Erscheinung treten, so muß, wenn er nicht wirklich ein großer Mensch gewesen, der Boden für dieselben sehr günstig vorbereitet gewesen sein, aber außerdem muß diesem Menschen, um den ganz unmotivirten Einfluß zu erlangen und zu behaupten, jedenfalls ein Glauben an sich selbst, an seine Mission innewohnen, der ihm selbst die unerschütterliche Ausdauer verleiht unter allen, auch den mißlichsten Wechselfällen und daher auch die imponirende Macht über seine Anhänger. Der gemeine Betrug, die künstliche List reicht zu solchen Erfolgen nicht aus. Für Mohammed wären niemals die Scharen in den Tod gegangen, an seinen Namen hätte sich nicht die Stiftung eines großen Reiches, einer die Jahrhunderte überwindenden Religion geknüpft, wenn er weiter Nichts als ein hysterischer, fallsüchtiger und sinnlicher Betrüger gewesen wäre. Sein eigner fester Glaube an sich war nothwendig, um auch den Glauben bei Andern zu erwecken. So wird denn auch Frank's Erscheinung nicht durch seine niedrige Genuß- und Herrschsucht, nicht durch die Schlauheit, welche er zu deren Befriedigung angewendet, nicht durch die Sittenlosigkeit, welche er seinen Anhängern eröffnet haben soll, nicht durch die verführerische Schönheit seiner Tochter erklärt.

Unbestreitbar ist allerdings, daß Frank krumme Wege gegangen, ferner daß er die verwirrende phantastische Mystik der Kabbalah zu seinen Zwecken gebrauchte; aber auch er selbst war von ihr

beherrscht, und die ganze Zeit war sosehr von ihr durchdrungen, daß selbst die entschiedensten Gegner aller auftauchenden Schwärmereien — es genügt auf Jakob Emden hinzuweisen —, selbst die nüchternsten Geister wohl den offenliegenden Mißbrauch, die schädlichen Consequenzen eifrig bekämpften, aber an die Wurzel selbst die Axt zu legen nicht wagten, vielmehr gleichfalls mit ehrerbietiger Scheu der Kabbalah ihre Huldigungen darbrachten. Die Schwelgerei in Phantasiegebilden und Gefühlsseligkeit tritt immer ein, wenn die religiöse Erstarrung die Gemüther unbefriedigt läßt und die Geister, noch nicht fähig, die Erstarrung durch Kritik und reinen Vernunftgebrauch zu brechen, über die Schranken in kühnem Fluge sich zu erheben versuchen. Eine solche Periode geht daher gewöhnlich einer Aufklärungszeit voran. So übte einst die Mystik ihre Herrschaft und bereitete die Wege dem Humanismus und der Reformation; der Pietismus war ein Vorläufer des Rationalismus. In gleicher Weise nun erfüllte der kabbalistische Schwindel mit seinen Meistern und Adepten, seinen Messiassen, Aposteln und schwärmerischem Trosse von der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts an mehr und mehr die Judenheit, weil die Ceremonieen zu Knochen vertrocknet waren, das Thalmudstudium zu inhaltlosem Geistesspiel herabgesunken war, und da die heilende Kraft gesunder Ideen fehlte, der Mangel allgemeiner Bildung es zu einer verständigen Kritik nicht kommen ließ, so wußte man sich des Ballastes nur durch Ueberschwänglichkeit zu erwehren, mit der man ihn bald falsch verbrämte, bald über Bord warf. Dieses letztere Bestreben ließ einen Sabbathai Zebi, einen Jakob Frank erstehn, die sich die Aufgabe zutrauten, die Zustände zu ändern und erfüllt von phantastischen Hoffnungen in sich den Messias oder eine noch höhere göttliche Macht erblickten, wie denn der spätere noch jetzt im Schwange befindliche polnische Chaßidismus gleichfalls in demselben wurzelt, und seltsamer Weise begegnen wir hier dessen erstem Begründer, Israel Baal Schem, Besht, als früherem officiellem Gegner der Frankisten. Es war natürlich, daß solche Häupter oft wegen, zum Theile auch trotz des mystischen Nimbus, der ihnen den Geistesblick verdunkelte, sie aber auch mit höherem Glanze umschwebte, gerade unter den etwas Gebildeteren Anklang fanden, weil dieselben durch solche Versuche der Last und der Geistlosigkeit enthoben zu werden erwarteten. Der brennende Haß gegen den Thalmud war mit ein fester Kitt, der die Genossen unter sich und mit dem Meister zu-

sammenhielt, und so nannten sie sich auch, wenn sie nach Außen auftreten wollten und die Verehrung für ihren Stifter in den Hintergrund treten lassen mußten, geradezu: Contrathalmudisten, Thalmudgegner. Daher war es ihnen leicht, sich von den Juden loszusagen, aber keineswegs mochten sie, sosehr ihre kabbalistische Theorie ihnen das Bekenntniß zu einer gewissen Trinität ermöglichte, durch die Taufe in das Christenthum treten, und als sie gedrängt Dies dennoch thun mußten, hielten sie sich möglichst fern von allem wirklichen Eingehn in dessen Gemeinschaft. So war es ein ernstes, wenn auch unklares Streben, das sie verknüpfte. Der Reiz, den eine jede Geheimbündelei für den Menschen hat, erhöhte den Werth ihrer Verbindung in ihren Augen, und es bildete sich eine schwärmerische Verehrung für den Mann, welcher sich mit allem festen Vertrauen zum Träger solcher Bestrebungen machte. Als die Strahlen der Aufklärung leuchtender wurden, eine gesunde Bildung die Geister lichtete, da mußten selbst im Osten die Spuren dieser Schwärmerei gänzlich dahinschwinden, und nur wie eine dunkle Sage aus grauer Vorzeit klingt die Erzählung von dem fürstlichen Hofhalte des erst vor einem halben Jahrhundert verstorbenen wunderlichen Heiligen.

Frank ist eine Illustration zu einem interessanten historischen Probleme, und so aufgefaßt würde die Darstellung von allgemein geschichtlichem Werthe sein.

2. Febr.

Umschau.

Zusätze.

1. Zu Bd. V S. 196 ff. macht mich Herr Kirchheim noch auf Chullin 48 a (entlehnt der Thoßeftha c. 3) aufmerksam, woselbst gleichfalls berichtet ist, daß wegen eines Fehlers, welcher an einem Thiere gefunden worden, so daß über dessen Tauglichkeit zum Essen Zweifel entstanden, Leute aus Kleinasien zu den drei Festzeiten nach Jamnia gegangen und am dritten den Bescheid erlangt hätten, daß es tauglich sei: זה היה מעשה ועלו עליה בני הלכה זו (Thoß.: עסי' ג' רגלים ליבנה לרגל שלישי התירוה להם

עלו ע' ב' אסיא שלשה ר' ל' ש' הכשירו להן). Dort ist nun allerdings nicht von Reinhaltungen, sondern von Speiseverboten die Rede, welche das ganze Jahr in Geltung sind; allein die Sitte war nun, die Zweifel besonders um diese Zeit vor das versammelte Collegium zu bringen, das auch wohl dann nur recht zahlreich sich einfand. Das erhielt sich auch noch in der späteren Zeit sogar in Babylonien. So heißt es Jebamoth 121 b f. von einer Frau, daß sie gehört habe, wie Einer von sich selbst ausgesagt, er habe ihren Mann getödtet, deren Wiederverheirathung aber dennoch Abaje erst nach drei Festzeiten gestattet habe.

Zu das. S. 303 und Anm. — Für קורת רוח ist eine interessante Parallele Bereschith rabba c. 47: לא תמלי רוחי קריר, fülle meinen Geist nicht mit Kühlem, d. h. mache mir keine zu schmeichelhaften, ergötzlichen Versprechungen. Hier zeigt sich auch der aramäische Sprachgebrauch: den Geist, das Herz füllen für: einreden, vorspiegeln, vgl. oben Bd. V S. 67.

3. In meinem Gabirol S. 63 f. (vgl. Anm. 53 S. 132) habe ich zwei von Moses ben Esra in seiner Poetik aufbewahrte Verse als zur Verherrlichung Gabirol's von einem zeitgenössischen Dichter — dessen Name uns nicht überliefert worden — angefertigt betrachtet und sie deßhalb aufgenommen. Nach dem Nachweise von S. Sachs in ha-Zofeh Nr. 1 und 2 rühren dieselben jedoch von Moses b. Esra selbst her und sind an Salomo b. Al-Mo'allem gerichtet. Demnach ist an dem a. O. meines Gabirol die Stelle: „Der zeitgenössische Dichter" bis „Frühlingsluft", sowie die Anm. 53 zu streichen. Wer sich für den Gegenstand des Weitern interessirt, der findet die Ausführung zur Genüge in ha-Zofeh.

15. Jan.

Ein Gradmesser der Bildung.

In Wien erscheint eine „Allgemeine Literatur-Zeitung", nicht etwa mit der populären, richtiger: vulgären Kirchenzeitung Sebastian Brunner's zu verwechseln; nein, das Blatt ist ein gelehrtes, lediglich Recensionen wissenschaftlicher Werke zu bringen berufen, es ist eine „allgemeine" Literatur-Zeitung, also keine etwa blos theologische, und von einer confessionellen Ausschließlichkeit ist auf dem Titel keine Rede. Das Blatt zählt schon seinen funfzehnten Jahrgang; es wird in dem Lesevereine, dem ich hier angehöre — wahrschein-

lich aus Rücksichten anzuerkennender weitherziger Parität —, gehalten, und so sehe ich von Zeit zu Zeit hinein. Das Blatt macht mich zuweilen wahrhaft stutzig; denn eine solche extreme Stupidität, solche platte Gemeinheit in Gesinnung und Ausdruck habe ich doch in einer „allgemeinen Literatur-Zeitung", und gehe sie selbst von der fanatischsten engherzigsten religiösen Richtung aus, nicht erwartet. Man schämt sich ordentlich, daß man von solchen Lippen seine eigne Muttersprache hört; wenn sie noch rumänisch oder mindestens czechisch sprächen, aber deutsch, die Sprache Lessing's! Sehe ich im Inhalte, daß ein das Judenthum berührender Gegenstand oder das Buch eines Juden besprochen wird, dann kann ich mir es doch nicht versagen danach zu greifen; es liegt einmal ein Kitzel darin, diese ohnmächtige Wuth poltern zu hören, man freut sich doch, daß die Hände, welche so gerne den Scheiterhaufen anzündeten, nun Nichts weiter vermögen als Schimpfworte, wie sie nur etwa in der niedrigsten Kneipe geduldet werden, durch die Druckerschwärze festzubannen. Es dürfte vielleicht sehr Wenigen meiner Leser, zumal außerhalb Oesterreich's, das Glück zu Theil werden, sich an dieser literarischen Nahrung zu erquicken, und so möchte ich ihnen doch ein für alle Mal ein neustes Pröbchen vorführen.

Ein katholischee Pfarrer, Joseph Reißleithner, hat in einer Katholiken-Versammlung am 4. November 1867 einen Vortrag gehalten „über die Stellung des Weibes im Judenthum, Heidenthum, Christenthum", und es ist ganz natürlich, daß der Mann da von der grauenhaften Mißhandlung, welche das Weib in den beiden ersten Religionen zu erdulden hat, von der liebevollen Anerkennung, welche es in der letzten erfährt, recht viel gesprochen hat; der Mann thut, was seines Amtes. Seine Zuhörerinnen, die katholischen Frauen, waren gewiß von dem Vortrage recht erbaut und sie haben, wenn auch einige von ihnen von Seiten ihrer Männer zuweilen einige recht stark fühlbare Beweise der Zärtlichkeit empfangen, doch die Beruhigung, daß sie durch das Christenthum eine weit größere Anerkennung gewonnen haben als ihre jüdischen Genossinnen, die zwar solcher etwas verdächtigen Zärtlichkeitsbeweise entbehren, aber nun doch einmal Jüdinnen sind. Herr Reißleithner hat seinen Vortrag drucken lassen, dagegen ist gewiß Nichts einzuwenden. Der Referent in der A. L. Z., ein Stern (Nr. 5 S. 36), findet, daß in demselben „mit großer Sachkenntniß und in warmen Worten der Einfluß des Christenthums auf das Schicksal der Frauen,

besonders im Stande der Ehe geschildert und dieses der entehrenden Stellung des Weibes im Judenthum und Heidenthum gegenübergehalten wird". Wer wird dem Referenten die Freiheit seines Urtheils rauben wollen? Nun aber fährt er fort: „Auch muß zur Ehre und Empfehlung dieser Schrift bemerkt werden, daß deren Vfr., ein hochverdienter und von Sr. k. k. Majestät dekorirter Priester, um ihretwillen von der liederlichen jüdisch-deutsch liberalen Journalistik Wien's mit ihren Bubenwitzen bereits in herkömmlicher Weise mit Koth beworfen wurde. Wer einem Juden oder einer Jüdin ein schiefes Gesicht zeigt und an der Hand der Geschichte diesen jetzigen Beherrschern von Oesterreich beweist, daß das alte und neue Judenthum das Weib nur als Sache betrachtet, der ist der Wiener Journalistenbande verfallen. Diese ist das Schofelste, was Wien noch geboren hat."

An dieser Probe gebildeten Styls haben sicherlich die Leser genug. Die „Allgemeine Literatur-Zeitung" sind wir weit entfernt belehren oder bessern zu wollen. Aber die beschämende Betrachtung tritt uns nahe, daß im Allgemeinen sich unser deutsches Vaterland unter den Culturländern dadurch auszeichnet, daß in den theologischen Kreisen, zum Theile auch im größeren Gelehrtenstande, wenn auch nicht in so roher Weise, der hochfahrende Ton gegen Juden und Judenthum noch immer nicht weichen will. In England und Frankreich ist Wissenschaft und schriftstellerische Thätigkeit ein nationales Gemeingut, man würde dort den verachten, der einen jüdischen Gelehrten oder Journalisten anders behandeln zu dürfen glaubt als den christlichen Collegen. In Deutschland glaubt man noch immer eine gegnerische Richtung oder Ansicht damit brandmarken zu können, wenn man sie, wahr oder falsch, mit Juden und Judenthum in Beziehung bringt. Nun aber steht das Volk in seiner Auffassung gar nicht so tief, nur die engherzige Zunft, welche befürchtet ihr Privilegium einzubüßen, das sie nicht durch wirkliches Verdienst sich zu erhalten weiß, möchte die Ausschließung durch unedle Erweckung niedriger Leidenschaften aufrecht erhalten. Ein trauriger Gradmesser der Bildung!

5. Febr.

Eine handschriftliche kleine Maßorah.

Bekanntlich ist eine Sammlung der maßorethischen Bemerkungen, für sich bestehend, sehr selten aufzufinden; gewöhnlich ist nämlich

die kleine wie die große Maßorah an dem Rande der Bibelhandschriften angefügt. Doch hatte schon Johann Heinrich Michaelis in der Vorrede (p. 5 f.) zu seiner Bibelausgabe (Halle 1720) einer Erfurtischen Masora peculiaris manuscripta chartacea in forma 4. majori gedacht, die er zu seiner Ausgabe vielfach benützt habe, und noch an einer andern Stelle der Vorrede (S. 20) macht er darauf aufmerksam, daß diese Handschrift, abweichend von andern gedruckten und handschriftlichen Exemplaren, die Maßorah für sich abgesondert enthalte[1]), und er nimmt an, daß ehedem die Maßorah überhaupt in dieser Gestalt und zwar in größerer Ausführlichkeit niedergeschrieben und erst dann auszüglich an die Seite der Bibeltexte gesetzt worden.

Indem wir diese Frage hier dahingestellt sein lassen, dürfte es nicht ohne Werth sein, etwas Näheres über diese ungewöhnliche Handschrift zu geben, da J. H. Michaelis sie nicht näher beschreibt und mir nicht bekannt ist, daß sie seitdem näher untersucht worden. Für ein sorgfältiges Studium der Maßorah dürfte die Handschrift keine unbedeutende Ausbeute geben, jedoch kann dieses Eingehn in das Detail nicht unsere Aufgabe sein; es genüge Nachricht über sie zu geben und auf sie hinzuweisen. Sie ist eine kleine Maßorah, aber doch ausführlicher als die in unsern Drucken befindliche; freilich scheint ein Theil, nach den kleineren Buchstaben und der blasseren Dinte, später dem ursprünglich kürzeren Texte, der sich jedoch gleichfalls nicht an die Knappheit unserer Maßorah hält, hinzugefügt zu sein. Um eine Vorstellung von ihrer Gestalt zu geben, lasse ich hier die Bemerkungen zu den zwei ersten Versen der Genesis folgen, das was mir später hinzugefügt zu sein scheint, setze ich in eckige Klammern: 1. בראשית, הגמרפ [וב' במצ'. ב' רבה'] את השמים וא' הא', יג' .גפס' הארץ ובתר' רפ' והארץ: 2 .והארץ ח' רפ' [וא' הארץ], תהו ובהו, ב' [ראיתי] וחשך, ב' [אי זהו מקומו] .פני תהום ב' וא' ופני [תהום יתלכדו] .ורוח אלהים ח' [בלי'] וכל שמו' דכו' [corrigirt in ה' vgl. zu 2 Mos. 35, 31]; רוח מרחפת, ל' [ב' דסמ' לבשה את זכריה].

Man erkennt schon aus dieser kurzen Mittheilung den Charakter dieser Maßorah.

In Betreff der Aufeinanderfolge der Bücher bemerke ich, daß

1) Auf beide Stellen wird, wie ich nachträglich sehe, bereits auf dem, dem Einbande aufgeklebten Zettel hingewiesen. Auch Hupfeld gedenkt, nach Michaelis, unserer Handschrift (Ztschr. d. D. m. G. Bd. XXI S. 203 und Anm. 10).

nach den sog. ersten Propheten, den erzählenden Büchern: Josua, Richter, Samuel, Könige, dann die großen Propheten: Jeremia, Ezechiel und Jesaias, dann die zwölf kleinen Propheten ungetheilt, darauf Ruth, Koheleth, Hoheslied, Klagelieder und Esther, dann Psalmen, Hiob, Sprüche, Daniel, Esra (Nehemia) und Chronik folgen.

Zum Schlusse folgt eine vier Seiten einnehmende Zusammenstellung der Wörter mit Sin, gleichviel ob am Anfange des Wortes oder in demselben in maßorethisch ungeordneter Weise; sie ist überschrieben: ויצבר יוסף כל תיבה כתובה שין ונקודה בשמאל und beginnt: כל לא תשא שהוא לשון שבועה וקריאתה כקריאת סנך und schließt mit Beispielen von שִׁיר, wovon das letzte Ps. 58, 10: חרון ישערנו, und da fügt der Schreiber dann hinzu: והשם ישמרנו מאף וחרון, חבצלת חשרון, שיר חדש מהרה בגרון, לך צורי ירון

Darauf werden die Wörter zu einem künstlichen Satze verwebt, die Gutes bedeutenden mit Anwendung auf Israel: ישראל השר בשמחה ישיש u. s. w., und indem Dies mit 26 Wörtern beendet ist, folgt: ידיד נפשי ראשי ראשי ר' גרשם יהא לך מה שנדרתי לשלוח לך ושלום טב לריבון טב מוהר נתן חזקיא גיסך ולבתיכם הכבודות בנות מאת נרציכם יוסף בן החר שלמה זל

Dem schließt sich ein Satz mit einer andern Reihe von Böses bedeutenden Wörtern an, welche sich an Esau anlehnen: וישטם עשו השיער שונאי u. s. w., und indem Dies mit 32 Wörtern vollbracht ist, wird hinzugesetzt: דליטור בגי' רכיל, und die Phrase בריך רחמנא דסייען — welche auch am Ende der einzelnen Bücher sich wiederholt — beschließt das Ganze.

Wir erfahren daraus, daß Josef ben Salomo das Werk für Gerschom und dessen Schwager Nathan Chiskia angefertigt hat, ohne daß wir Näheres über die Personen und die Zeit anzugeben wissen. Auf der innern Seite des Einbandes und über dem Anfange des Buches befindet sich jedoch, dort zwei Male hier ein Mal, verzeichnet: קלונימוס נקדן בר אליעזר שיח', und dieser Nakdan Kalonymos ben Elieser dürfte wohl die Bemerkungen hinzugefügt haben, welche als spätere Ansätze erscheinen.

Es genügt, die Freunde dieser Studien auf eine leicht zugängliche Quelle aufmerksam gemacht zu haben, die dennoch, wie es scheint, wenig benützt worden und diese Vernachlässigung nicht zu verdienen scheint.

24. Februar.

Ferdinand Christian Baur und die hebräische Bibel.

In dem zweiten Bande dieser Zeitschrift S. 232 f. war die Behauptung ausgesprochen worden, daß „die Tübinger Schule sich nie an den Arbeiten auf hebräisch-biblischem Gebiete betheiligt habe" und kein Verständniß für neuere Forschungen auf demselben habe. Die Thatsache wird dort zu erklären versucht, aber auch die Unzuträglichkeit, diese Ignorirung fortzusetzen, stark betont und der Hoffnung Raum gegeben, daß dieselbe einer besseren Einsicht weichen werde. Es dürften wohl einige schwache Anzeichen vorhanden sein, daß wirklich die jüngeren Glieder dieser Schule doch eine gewisse Beschäftigung mit dieser Wurzel der ganzen religiösen Weltgestaltung aufnehmen wollen. Das Urtheil hierüber mag einer späteren Feststellung überlassen bleiben, hier werde blos constatirt, wie berechtigt der Ausspruch über den eigentlichen Begründer der Schule gewesen. Ungefähr nämlich um dieselbe Zeit, als ich die angeführten Worte niedergeschrieben (Jan. 1863), erschien aus dem Nachlasse Baur's die „Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts", herausgegeben von Eduard Zeller. In diesem umfangreichen — es enthält 557 Seiten — und ernst auch auf die wissenschaftliche Bewegung innerhalb der Kirche eingehenden Werke verdanken wir es nur Hengstenberg's Verketzerungslust und Restaurationsversuchen, wenn ein Mal (S. 228) Gesenius genannt und auf vier Seiten über (420—4) die alttestamentliche Exegese gesprochen wird. Die gänzliche Ignorirung einer so tief eingreifenden theologischen Disciplin beruht eben in dem Umstande, daß die Theologie lediglich zur Christologie geworden.

26. Febr.

Michael Sachs, ein Räthsel?

Es ist dem Andenken des Hrn. Dr. Michael Sachs die, gewiß verdiente, Gunst widerfahren, daß seine „Stimmen vom Jordan und Euphrat" nunmehr aus seinem Nachlasse mit einem zweiten Bändchen bereichert und durch Hrn. Prof. Dr. Lazarus eingeleitet worden. In dem Vorworte spricht sich eine warme anerkennende Freundschaft für den Verewigten aus, die beide Männer ehrt, umsomehr als der klare unbefangene Sinn des Lebenden nicht

die Anschauungsweise des Verblichenen theilt und derselbe sich in ebenso männlicher wie edler Weise darüber ausspricht. Nachdem er nämlich berichtet, wie er bei einem gemeinsamen Badeaufenthalte dem Verewigten und den nun neu erscheinenden Dichtungen besonders nahe getreten, fährt er fort:

„Damals auch wurde mir in seinem Leben klar, was Manchem ein Räthsel geblieben, der ihn nur in der Arbeit Last und unter der Pflichten Drang gesehen. Ja, er war ein Räthsel für Viele; das ist unleugbar. Um so größer schien das Räthsel, da Niemand leugnen kann, daß er eine offene, freie Natur gewesen. Verborgen war er Niemand, aber Vielen unverständlich.

„Zwar um den Gelehrten, den poetischen Uebersetzer, um den Redner ist niemals Streit gewesen. Unbestritten und kaum bedingt war das Lob seiner Arbeit; daß er nur wenig von dem, was er gewollt und was er vermocht, auch wirklich geschaffen hat, werden seine Gegner sowohl wie seine Freunde beklagen. Unbegreiflich aber schien es, daß ein Mann, heimisch im Geiste des classischen Alterthums, auf der Höhe humanistischer Bildung der Zeit, vertraut mit der Entwickelung der Philosophie, — so abschließend sich verhalten konnte gegen alle Forderungen der Gegenwart in Bezug auf das Judenthum selbst und seine Lebensformen. Kleine Beweggründe, Amtsrücksichten, Pastoralklugheit lagen ihm fern; sie hatten keine Stätte in seinem edeln Gemüth. Auch waren ihm philosophische Gedanken nicht ein todtes Material; in seinem Denken war Leben, und sein Leben war voller Gedanken.

„Was ihn hob und was ihn hemmte, war aus gleicher Quelle: er war ein Dichter. Er sah alle Dinge des Lebens und die religiösen zumal nur von poetischem Schimmer umflossen. Nicht daß er wie ein poetischer Künstler die realen Dinge nur mit diesem Schimmer umgeben hätte; nein! er sah sie nicht anders, er war eine poetische Natur. Der Erkenntniß der geistigen Schöpfungen seines Volkes an Gedanken und Lebensformen mit aller Liebe hingegeben, erblickte er Alles, was ein Erbe der schöpferischen Vergangenheit war, das Große und das Kleine, das Ferne und das Nahe, das Bedeutsame und das Unbedeutende in diesem poetischen Glanze — oder Nebel. Sind doch diese Dichtungen selbst nur ein sprechendes Beispiel, wie er aus dem, was formlos und selbst mißgestaltet (wie es der rabbinische Dialekt ist), dennoch den edlen Gehalt in gewinnende Form zu fassen nicht ermüdete.

„Ein friedlicher, ja ein kindlicher Sinn läßt ihn mit naiver Begeisterung mitten im Leben stehen. Für viele Dinge in der That hatte er kein Verständniß, und desto mehr hatten Viele kein Verständniß für ihn. Nicht weit und fein und falsch gesponnene Theorieen hinderten ihn die Dinge zu sehen und zu nehmen wie sie sind, sondern allein jene poetischen Täuschungen. Seinem Urtheil über Menschen und Dinge gab dies einen eigenen Reiz. Aber auch seine Hoffnungen, seine Bestrebungen, sein Blick in die Zukunft waren die eines poetischen Gemüths. Traf er nun auf die wirklichen Dinge und traten sie an ihn mit ihren Härten und Eigenheiten, dann zog er sich schnell und scheu zurück. Unmittelbar auf die Gegenwart wirken, Großes ausrichten, war ihm daher unmöglich. Desto mehr konnte er anregen, die ideale Stimmung schaffen, aus welcher Kräfte erzeugt und bewegt werden. Auch von der geistigen Wohlthat gilt der alte Satz: daß Thaten in den Anderen anzuregen wichtiger ist, als nur allein zu wirken. Nicht zufällig ist es daher, weder daß in Berlin viele ideale Zwecke auf dem Gebiete des Judenthums sich regen und erfüllen, seit er hier lebt, noch auch daß er selbst sie eigentlich nicht ausführt.

„Ob uns des Räthsels Lösung gelinge oder nicht, es gilt ein Zeugniß abzulegen und die Thatsache auszusprechen. Sachs war im Urtheil erstaunlich frei von jeder Tradition; er war frei wie ein griechischer Philosoph, selbständig, kühn gegen alles Hergebrachte, Gebräuchliche, allgemein Geltende. Aber in seiner Praxis wendet er diese Freiheit nur gegen den neuerdings hergebrachten, nachgebeteten religiösen Liberalismus; er ist so kühn und so freisinnig — orthodox zu sein.

„Er war sich bewußt, den Reiz der Schönheit des classischen, den Adel und den Schwung des modernen Geistes stärker zu empfinden, als viele Andere, die ihn auf ihre Fahne schrieben; aber er ist stolz darauf, von diesem Reize ungefesselt, dem scheinlosen, aber sittlich tiefen Erbgut des jüdischen Geistes eine schwärmerische Liebe zu bewahren und den monotheistischen Ernst des Lebens über alles Wissen und alle Schönheit zu setzen. — Er kannte die Schwächen der ächten Orthodoxen und Nationalen so gut und liebte doch so Vieles, was mit ihnen auf's Innigste zusammenhing; in der Sorge für jedes Heiligthum zart, rastlos und offen erscheint seine bloße Treue als Eifer. Mit dem Werkzeug der modernen Bildung ist Negiren so leicht, Conserviren schwer; desto schwerer,

wo Negation im Rechte ist. Aber eben deshalb steht er zur verlassenen Fahne des Alten und harrt dabei aus, alle Freiheit des Geistes und allen Freimuth auf dieses Ausharren gewendet. So kennt und braucht er in schwungvoller Rede die Formen neuzeitlicher Bildung, um dem Geist der alten Zeit getreu zu sein und gerecht zu werden."

Es ist wohlthuend, aus diesen Worten den warmen Herzensathem aufzunehmen, der in ihnen nicht erstarrt ist, auch nachdem sie als geschrieben festgebannt worden; doch will es uns freilich bedünken, daß „Räthsel" am wenigsten ihre richtige Lösung finden, wenn sie in den verklärenden Himmel der Freundschaft erhoben werden. Durch hohe Gaben, außerordentliche Leistungen wird kein Mensch uns räthselhaft; wir mögen seine Größe anstaunen, in Demuth bekennen, daß wir sie nicht erreichen können, aber wir begreifen sie, sie bestrahlt uns in aller Klarheit, wir blicken mit innigster Befriedigung zu ihm hinauf. Zum Räthsel wird uns ein Mensch durch seine widerspruchsvollen Eigenschaften und Handlungen, durch Aeußerungen und Thaten, die wir mit seinen sonstigen Anlagen und Grundsätzen nicht in Einklang bringen können, also durch den Mangel an voller Harmonie in seinem Wesen, das heißt nun offenbar durch Schwächen, die er nicht, wie wir von seiner sonstigen Tüchtigkeit zu erwarten uns berechtigt glauben, bewältigen konnte. Die Freundschaft möchte nun diese Schwächen selbst zu nothwendigen Correlaten der anerkannten Vorzüge erheben; die unbefangene Betrachtung wird im Gegentheile die Vorzüge einzuschränken gedrungen sein, weil sie sie von den Schwächen afficirt erblickt.

Das „Räthsel" in Sachs' Wesen soll damit gelöst werden, daß er ein „Dichter" gewesen. Ich werde mich sicherlich nicht mit dem hochgebildeten Manne, der uns diese Lösung bietet, in Widerspruch setzen, wenn ich behaupte, daß die wahren Dichter aller Zeiten, von unsern großen Propheten an bis zur Gegenwart, Seher sind, Zukunftsgedanken verkündigen und vorbereiten. Sie ahnen, sie schauen, wie die Ideen, von denen sie voll durchdrungen sind, die in der Menschheit aber erst zu keimen beginnen, in die lebendige Wirklichkeit eintreten werden, und sie stellen sie in vollen Lebensgestalten dar, wie sie im Geiste sie schauen. Der Dichter ist ein Mann der Zukunft, selbst wenn er die Stoffe seiner Bearbeitung der Vergangenheit entnimmt; er stattet diese, auch wenn er sie in ihrer äußern abweichenden Erscheinung treu abzubilden sucht, mit

dem Ewigen, dem edlen Menschlichen aus, das in aller Form durchbricht, alle Form verklärt, aber er läßt das Rohe und Unvollendete an ihr fallen. Er ist ein Schöpfer und fühlt sich der schaffenden Kraft in der Geschichte verwandt, er erfreut sich am Wachsthume, an der fertigen Gestalt nur insofern als sie das pulsirende Leben voll in sich trägt, nicht indem sie dem Verwelken nun entgegengeht. Er gräbt nicht die erstarrten Steingebilde aus, um sie zu unsern Gefährten oder gar zu unsern Vorbildern zu machen; er klammert sich nicht an das Erstorbene, wenn es auch noch im Leben schattenhaft umherwandelt, um es mit dem warmen Herzblute zu durchströmen. Wohl mag es seinem schaffenden Drange mehr zusagen, das wahrhaft Schöne in seiner edlen harmonischen Erscheinung darzustellen und durch das greifbar gewordene Muster zu belehren als das Häßliche in seiner widerspruchsvollen Gestalt vorzuführen und den Kampf dagegen zu unternehmen. Wenn er das Häßliche malt, so dient es ihm entweder als Schatten, um das Licht des Schönen um so heller leuchten zu lassen, als widerstrebendes, tragisches Moment, an welchem das Edle erstarkt, sich bewährt, oder er waltet heiter darüber, führt es auch uns als komisches Element vor, von dem wir uns befreien, indem wir es als lächerlich, als leicht besiegbar erkennen. Niemals aber versenkt er sich in Gewesenes und Verwestes, in Rohes und Starres, um es als mustergültig zu erwecken oder zu erhalten. Unsere großen Propheten haben bei aller Innigkeit, mit der sie an Israel's Geschichte und Gegenwart hingen, nicht die Kindesopfer und die Opferhekatomben, nicht das Priester- und das Tempelgepränge, nicht die Enthaltsamkeit des Nasiräats und des Fastens und nicht die ganze äußerliche Frömmigkeits-Maschinerie verherrlicht, wie unsere Neuorthodoxen und Romantiker in ihnen so tiefbeseligende Veranstaltungen erblicken. Sie haben sie bekämpft oder doch ignorirt und die ewige Wahrheit, die hohe sittliche Idee mit tiefer Empfindung verkündigt.

Ein Anderes ist der Dichter, ein Anderes wiederum der Nachdichter. Einzelnen Personen wie ganzen Zeiten gebricht die energisch schaffende Kraft; indem sie das Schöne empfinden, seiner bedürfen um sich an ihm zu erquicken, vermögen sie es nicht im Werdenden und Entstehenden zu erblicken, werden sie nicht durch die Triebkraft, welche der Reife entgegendrängt, gehoben, sie müssen ein bereits Fertiges und Abgerundetes vor sich haben, um in die

befriedigte ästhetische Stimmung zu gelangen; sie können nicht schaffen, aber das Schöngebildete empfinden, es auch um- und nachschaffen. Auch diese Anempfindenden und Reproducirenden sind, wenn zwar nicht genial, doch oft sehr schöne Talente und sind uns dadurch lieb und werth. Doch sind sie der Gefahr einer sich selbst überschätzenden Täuschung ausgesetzt. Wenn sie sich als Dichter betrachten, während ihnen die schöpferische Kraft gebricht, bilden sie Frazzen aus. Sie finden an dem Unfertigen in ihrer Gegenwart, weil sie es nicht in voller harmonischer Entfaltung vor sich erblicken, kein Genüge, verkennen deßhalb seinen Werth und seine Berechtigung, und schmähen es, weil sie es nicht begreifen. Sie vermissen schmerzlich in dem lebensvollen Kampfe, der den Widerspruch des Wachsens und Abstoßens zugleich in sich hegt, in dem frischen Processe, der Entstehen und Absterben vereint in seinem Schoße trägt, den behaglichen Genuß, mit dem das Ausgerungene in Ruhe sich aufnehmen läßt, sie finden Kampf und Proceß als widerwärtig, unschön. Darum wenden sie sich mit bitterem Tadel ab von ihrer Gegenwart und von der Zukunft, die sie in sich birgt, und werfen sich in die Arme der Vergangenheit, die fertig vor ihnen liegt und die durch die unsichere Beleuchtung aus der Ferne her ihnen verklärt erscheint. Mit dem Eigensinn der Schwäche, mit dem Trotze der Unvernunft wollen sie diese wieder erwecken, sie der frisch aufstrebenden Gegenwart aufpfropfen. Denn Mangel an schöpferischer Kraft zur Mitbetheiligung an dem Herbeiführen einer neuen Zeit ist es, sich in eine nun einmal überschrittene Vergangenheit zu versenken; Frucht der Ungeduld, die sich nicht bewältigen, nicht zum muthigen Ausharren und Mitgestalten aufraffen kann, ist es, unwirsch das langsam Keimende zu bemäkeln und verzweifelt das Abgeblaßte zu neuem Leben anzuhauchen.

Das ist die Romantik, die bei aller Beweglichkeit in den mannichfachsten Kunstformen, bei allem gluthvollen Versenken in die Vergangenheit, Aesthetik und Geschichte schwer verkannt und an den edelsten Gütern der Menschheit sich versündigt hat. Sie hat, indem sie zur Dichtung, zur Kunst sich berufen glaubte, Groteskes und Ungeheuerliches geschaffen, unwahre Abstractionen als lebende Gestalten vorgeführt; sie hat den Wahn festgehalten und heraufbeschworen und hätte gern allen Trieb zur Neugestaltung des Lebens mit den festen fertigen, aber auch starren Ordnungen aus der Vergangenheit erstickt.

Die Romantik ist uns in ganzen Zeiten wie in einzelnen Personen kein Räthsel. Wir kennen ihre schöne Begabung, ihre dichterisch anempfindende Stimmung; wir kennen aber auch ihren Mangel an gesunder Zeugungsfähigkeit. Wir ehren ihre nach vielen Seiten hin anregenden Leistungen, aber wir achten nicht ihre Prätentionen, mit denen sie hochfahrend alle Neugestaltung begeifert. Wir lassen auch ihr halbes Verdienst gelten, aber wir müssen es bekämpfen, wenn es sich anmaßend als ein ganzes und als das einzige gerirt. Wir begreifen also die Romantik und wissen uns vollkommen mit ihr auseinanderzusetzen; sie ist uns auffallender, weil seltner, im Judenthume. Das Judenthum hat von vorn herein zu Gunsten der lebendigen Idee und der Wahrheit ein jedes blos schöne, aber inhaltlose Bild, eine jede hohle, wenn auch wohlgestaltete Form bekämpft, so daß ein solch schwächliches dichterisches Sehnen in ihm nicht aufkommen konnte. Es konnte erstarren, aber es hat sich dann lieber an der nackten Starrheit genügt als daß es sie in Flitter gehüllt; es konnte in brütende Schwärmerei versinken, aber es hat dann phantastische Ideen, doch nicht phantastische Formen gehegt. Wenn uns daher eine solche Erscheinung dennoch entgegentritt, so mag der seltsame Anblick auf uns allerdings umsomehr den Eindruck des Räthselhaften machen. Sie ist anziehend durch das viele überwiegend Schöne, sie fesselt durch das Geheimniß, welches sich um sie lagert. Um so ernster aber ergeht an uns die Mahnung, daß das Ungewöhnliche uns nicht verblende, daß wir nicht aus Lust am Fremdartigen ungerecht gegen den naturgemäßen und gesunden Gang der Entwickelung werden. Die Eigenartigkeit hat kein Recht gegenüber der tragenden Macht der geistigen Fortbewegung; das Trotzen gegen diese ist nicht männliche Charakterfestigkeit, es ist geistige Unbeholfenheit.

Michael Sachs gehört zu den Vollendeten; ihn ehrt das treue Andenken, welches edle hochbegabte Männer ihm bewahren. Daß er wenig von dem geschaffen, was er vermocht, möchte ich bezweifeln, ich glaube vielmehr, daß er bis zu den Gränzen seines Vermögens gekommen. Sein Verlangen war umfassend; seine gestaltende Kraft, soweit sie nicht eine nachbildende war, schwach. Er hat nie eine ernste Frage angegriffen, und das hätte in seiner Lage eine dringliche Anforderung an ihn sein müssen. Er hat nicht, wie etwa Schleiermacher, eine ähnlich angelegte, aber weit größere Natur gethan, mit

den grundlegenden Gedanken und Thatsachen sich auseinanderzusetzen gesucht. Die Fragen über Offenbarung und Tradition, über die Thatsachen des Judenthums, welche deren Begründung aussprechen, über Authentie der biblischen Schriften und Gedankeninhalt des Thalmud, über den eigenthümlichen Entwickelungsgang des Judenthums sind von ihm nicht leise berührt worden, und es hätte gerade ihn drängen müssen, die Widersprüche in dem eigenen Wesen für sich selbst zur Aussprache zu bringen und sie so auch Anderen als Lösung darzubieten. Daß er nicht einmal zum Versuche den Ansatz gemacht, daß er lediglich an der sprachlichen und ästhetischen Form herumgearbeitet, spricht nicht für die Tiefe des innern Lebens, nicht dafür daß er von der Gewalt eines Berufes ergriffen war.

Jedoch wir wollen nicht dunkles Gewölke heraufbeschwören. Wir erfreuen uns auch an dem einzelnen Lichtglanze, selbst wenn seine Strahlenbrechung auch hie und da etwas schief sein sollte; wir genießen dankbar auch manche glückliche Nachdichtung aus der Vergangenheit. Doch unser wahres Verlangen muß größer sein: wir wollen Klarheit einsaugen an dem vollen Lichtstrome des immer fortschreitenden Menschheitgeistes, wir wollen mitarbeiten an der Verwirklichung der großen Zukunftsdichtung.

1. März.

Aus Briefen.

Von Hrn. Rabb. Dr. N. Brüll in Bisenz, 18. Jan.

... Einzig wahr ist Ihre Erklärung des Wortes דידכירות (Joma 6, 7) durch *διαδοχαί* (Ztschr. Bd. IV S. 119); so interpretirt auch die jeruf. Gemara גמ׳ דידכירות קבלין. — קבלא aber ist die wörtliche Uebersetzung von *διαδοχή*; ich finde dasselbe Wort auch in jeruf. Joma 2, 1, wo gesagt wird, daß die Priester, welche um die Function, die Asche vom Altare wegzuräumen, concurrirten, כמין קובלים הוו יושים [d. h. wohl nichts Anderes als: bildeten eine Art von Wachtposten, standen in Reihen, so daß die Zählung nicht beliebig springen konnte, sondern sich an die feststehende Reihe

halten mußte. Es ist abzuleiten von קִבֵּל, entgegen, also: einander gegenüberstehend, correspondirend. G.]

Aus P. 20. Jan.

... Das jüd. Volk hat Großes und Herrliches geleistet und besitzt noch jetzt einen großen Fond von herrlicher Bildung des Geistes nnd des Herzens. ... Ich bin kein Asket, schwärme nicht für Zizith und Erub, bin auch zu sehr Kosmopolit, als daß ich mich für nationale Mützen begeistern könnte, aber die Erhaltung nationaler Tugenden ist etwas Großes, groß namentlich bei den Juden, deren — beinahe möchte ich sagen: urwüchsige — Tugenden die Welt umgestaltet, aber noch nicht durchdrungen haben. Diese großen Tugenden schwinden zum Theil. Der Wohlthätigkeitssinn lebt noch; aber die alte ächte Frömmigkeit des Gemüthes, die alte Sittenreinheit, die unbefleckte Keuschheit drohen zu schwinden ... Giebt es ein Mittel, das alte Nationalgut zu erhalten und zugleich das Gute und Schöne der modernen Zeit dem Volke einzuimpfen? Gewiß ist dieses möglich; aber wo sind die Männer dazu, welche dieses bewerkstelligen könnten? ... Das Geschlecht der Epigonen besteht größtentheils aus heuchlerischen Ignoranten. Dasselbe bringt jämmerliches Zeug in der jüd. Literatur hervor und gebehrdet und spreizt sich dabei so widerwärtig, daß man einen wahren Ekel dagegen empfindet. Mögen darum doch die edlen tüchtigen Männer den Muth nicht sinken lassen, mögen sie ferner die Herrlichkeit des alten Volkes verkünden, ihm die großen Verdienste nicht rauben lassen, die ihm so lange streitig gemacht wurden und ihm noch immer abgesprochen werden. Ihre Worte tragen Früchte, was in jedem Buche und in jeder Abhandlung zu merken ist, welche von den Origines und den mit denselben zusammenhängenden Fragen handeln. Nur ist das Merkwürdige dabei, daß jene Herren Theologen die Ansichten — soweit sie nämlich dieselben capiren — annehmen und dabei doch nicht aufhören zu polemisiren. Ein frappantes Beispiel dieses Verfahrens ist die Abhandlung von Hanne über die Pharisäer in Hilgenfeld's Zeitschrift. Er acceptirt die eine Seite Ihrer Meinung vollkommen — auch Hilgenfeld spricht im Vorbeigehn von demokratischen Pharisäern —, die andere, rein religiöse und ethische Seite der Pharisäer versteht und begreift er nicht und polemisirt daher gegen Sie ...

Ein Wort über בטיית bei Hai und in Aruch. Dasselbe wird jetzt meist, indem das Beth als Partikel gefaßt wird, erklärt: arabisch mit Bezug auf ܛܝܝܐ, טעייא und طيّ. Mir scheint es jedoch eine Corruption von נבטיית zu sein, d. h.: nabatäisch, worunter Hai übrigens auch den zu seiner Zeit noch von den dortigen Juden gesprochenen Dialekt verstanden haben mag, vgl. diese Zeitschrift Bd. II S. 302.

Aus einem Briefe des Hrn. Dr. Zunz, Berlin 29. Jan.

Obgleich Zappert's Schlummerlied schon vor 10 Jahren und Jaffe's Aufsatz über dasselbe (Haupt's Zeitschrift 1867 S. 496—501) vom 6. Februar 1867 bereits gedruckt ist, dürfte mein beifolgender Brief nicht ohne Interesse sein; vielleicht gönnen Sie demselben ein Plätzchen in dem nächsten Hefte Ihrer Zeitschrift:

Aus meinem Briefe an Hrn. Prof. Dr. Jaffé, 4. Februar 1867.

... Zu der Thesis, daß manchem Akademiker jüdische Geschichte und Literatur, wenn ihre Kenntniß aus Schriften von Juden zu haben ist, fremder als baskisch und gleichgültiger als kalmückisch ist, liefert der Bericht über das angeblich altdeutsche Lied, welchen die Akademie in Wien sich hat erstatten lassen, den neuesten Beleg. Abgethane Sachen, z. B. wie Pfaffen und Pöbel mit hebräischen Büchern umgegangen, bedurften höchstens einer Hinweisung auf meine synagogale Poesie S. 18, 30, 31, 37, 43, 46, 49, 52. Daß Mido (bei Wilken) nicht Metz sondern Rameru ist, wie Ephraim aus Bonn, der Zeitgenosse R. Jacob Tam's, ausdrücklich meldet, hat man schon vor zehn Jahren in Emek habacha gelesen. Dafür weiß der Berichterstatter anderes das dem jüdischen Alterthum unbekannt ist, z. B. von dem Unterricht im Hebräischen, den im zehnten oder eilften Jahrhundert deutsche Juden Geistlichen ertheilt haben. Die hebräische Sprache war aber in jenen Zeiten und Ländern der nichtjüdischen Bevölkerung völlig unbekannt; dies beweist vor Allem die rückhaltslose Sprache vieler piutischen Stücke, als: das Rahit von Kalonymos, welches Wülfer und Eisenmenger erst wieder aus Handschriften entdeckten, das mächtige תתנם לחרפה (Ritus S. 10. 98), viele Hoschana's, Lieder und Selicha's. Wie kommt ein Apostat

dazu, Uebungen an einem heidnischen Liede anzustellen? wie reimen dazu die abgerissenen Worte aus den Proverbien? Wenngleich fremde mythologische Namen schon seit der persischen Epoche in die hebräische Engellehre eingedrungen und man im Mittelalter griechische Götternamen in kabbalistische Schriften eingeschwärzt hat, so ist doch der Versuch dergleichen Namen durch biblische zu erklären erst seit der Neige des 15. Jahrhunderts bekannt, als fremde Literaturen spanischen und italienischen Juden geläufiger wurden. Von Assimilationen wie צפרח (Zappert!) u. drgl. wußte Niemand etwas vor acht oder neunhundert Jahren, eben so wenig als von einer obern Vocalisirung oder von einem alfabetischen Wörterbuche: jene Vocalisirung war im Osten des Chalifenreiches zu Hause und siehet anders aus, als uns hier, wo bekannte Vocalzeichen oben statt unten angebracht sind, vorgemahlt wird. Alfabetische Anordnung von masoretischen oder talmudischen Gegenständen ist erst im neunten, lexikalische von Sprachwurzeln erst im zehnten Jahrhundert und zwar in Persien und Spanien gebräuchlich geworden; ein Deutscher wußte damals von beiden nichts. Die Uebungen in den hebräischen radices verweisen sich demnach sammt ihrem deutschen Texte in das neunzehnte Jahrhundert. . . .

Zunz.

Von Hrn. Dr. Kohler, München 26. Jan.

. . . Was das בשלח in Hiob betrifft, so ist Ihre Erklärung (Ztschr. Bd. V S. 105 f.): unversehens, eine vom Parallelismus schlechterdings geforderte; es könnte noch ein Schritt weiter gegangen werden und wirklich בַּשָּׁלָה gelesen werden. Denn fast möchte ich glauben, daß der Chronist für על השל 2 Sam. 6, 7 die volle Form שלה vor sich hatte, da er 1 Chr. 13, 10 על אשר שלח יד daraus machte. Diese Vermuthung wird bestärkt durch die Peschittho, die auch in Sam. übersetzt: על דאושט אידה. — Jedenfalls ist als Sinnesparallele herbeizuziehen Hiob 15, 21, auch 16, 12.

Ich komme ferner auf die in dieser Ztschr. Bd. I S. 120 und Anm. 3, Bd. III S. 80 ff. besprochenen mit Klammern, verkehrten Nun's, versehenen Stellen zurück, in denen dort richtig die Andeutung von Versetzungen gefunden wird. Ein genaueres Eingehn darauf dürfte nicht unfruchtbar sein. Sollte in Num. 10 wirklich

V. 34 hinter V. 36 seine rechte Stelle haben, wie die 70 sie ihm anweisen? Der Zusammenhang spricht dagegen: Das Volk Israel ist V. 29 im Begriff den Sinai zu verlassen, Moscheh fordert den dort wohnenden Verwandten Hobab auf mit ihm zu ziehen, um dem Volke in der Wüste, deren Lagerorte er kennt, Wegweiser zu sein und verspricht ihm dafür Theil am Lande. Sie brechen wirklich auf, die Bundeslade zieht voraus, einen Lagerort ausfindig machend und ihn für das ganze Heer bestimmend. Die Wolke Jahwe's aber, d. h. in der Jahwe selbst ruht (vgl. Exod. 40, 34 f. Levit. 16, 2), ruht über dem Volke bei ihrem Aufbrechen. Da die Lade aufgebrochen war, von den Priestern getragen und von kundigen Führern geleitet, rief Moscheh: Auf, o Jahwe, daß Deine Feinde zerstreut werden, und Deine Hasser fliehen vor Dir. Und wenn sie ruhte, sprach er: שׁוּבָה Lasse Dich nieder, o Jahwe, auf die Myriaden der „Tausende" Israel's. Wir haben hier eine recht alterthümlich einfache, vom Uebernatürlichen ferne Darstellung des Zuges. Sie unterscheidet sich auffallend von der Anschauung des späteren Erzählers Exod. 13, 21; 14, 9; 40, 36 und Num. 9, 17 ff. Hiernach zog Jahwe in der Wolkensäule voran und leitete den Zug. Nicht auf Befehl Moscheh's oder eines Anderen, sondern „auf Befehl Gottes" lagerten sie und brachen sie auf! Diesen Widerspruch mußte man heben, und man versuchte das, indem man (vgl. Sifre zu V. 34 und Mechilta zu 13, 21) mehrere Wolken annahm, wovon die eine (oder einen) zum Schutz und die andere zur Leitung dienten. — Schwierig blieb aber doch, daß Moscheh V. 35 die Gottheit in der Wolkenerscheinung zum Aufbruch ermuntern sollte. Man setzte daher V. 34 hinter V. 36, so daß Moscheh's Ruf mehr ein allgemeiner Gebetsausdruck wurde, ohne auf die Gotteserscheinung sich zu beziehen. Und die Wolke Jahwe's ward eine bloß schützende σκιάζουσα wie bedeutsam die LXX einfügen! — Als aber die Massoreten die besser beglaubigte alte Satzstellung wieder zur Geltung brachten, da bezeichnete man doch die Thatsache, daß die Verse einmal versetzt waren.

Dieselben massoretischen Klammern befinden sich nun auch Psalm 107 V. 22 f. und 40. Es ist dies eine Mahnung an Solche, die von Gefahren und Leiden sich gerettet sehen, Jahwe in öffentlicher Versammlung zu preisen. Es sind 4 Klassen von Dankpflichtigen genannt: V. 4—9 die von Wüstengefahren; 10—16

der Gefangenschaft; 17—22 der Krankheit und 23—32 der Meeresgefahr glücklich entgangen sind.

Sie alle haben zum Refrain: „Sie mögen danken Jahwe seine Gnade und seine Wunder an die Menschen". Der Schluß erinnert an die allgemeine göttliche Weltordnung, die die Geschicke der Menschen nach ihren guten oder bösen Thaten gut oder schlimm gestaltet. Bei den 3 ersten Klassen schien nun, nach dieser recht äußerlichen Auffassung einer göttlichen Vergeltung der Grund der Leiden, aus denen sie gerettet wurden, selbst hinlänglich gegeben. V. 11 und 17 ist von den Sünden, durch die sie sich verschuldet haben, deutlich die Rede und V. 4 handelt von denen, die an dem allgemein verschuldeten Strafgericht Gottes gegen Israel noch zu tragen haben, V. 2 und 3 und jetzt noch in der Wüste, wohin sie geflüchtet, umherirren. Was aber haben die Meerfahrer verschuldet, daß V. 25 Jahwe spricht, daß ein Sturm sich erhebe gegen sie? Man holte die Antwort aus dem folgenden und wollte wirklich V. 40 „Der da ausschüttet Verachtung gegen die Tyrannen und sie irreleitet auf unwegsamer Oede" — תהו wurde oftmals mit תְּהוֹם erklärt! — vor V. 22 einfügen. Daß dies wirklich geschah, beweisen die massoretischen Klammern an beiden Stellen. Die spätere Massorah kehrte zum Richtigeren zurück, aber sie beging dabei den Fehler, V. 40, *anstatt vor* V. 39, *hinter diesen* zu setzen. —

Ob nun noch mehr solche Umstellungen vorgekommen sind? Die Massora hat sie nicht notirt. Aber die Annahme derselben ist unbedenklich. Wir führen eine solche an, die unserem Dafürhalten nach, Numeri Cap. 20, bei der Erzählung vom „Haderwasser" vorliegt. Die Gemeinde hatte sich um Moscheh und Ahron versammelt, um sich über die Wassernoth zu beschweren 2—5. In der ersten Hitze über das unausgesetzte Murren versammelt Moscheh und Ahron V. 10 das Volk vor den sie umgebenden Felsen und ruft ihnen zu: Hört doch, ihr Widerspenstigen, sollen wir denn von diesem Felsen da Euch Wasser hervorbringen? Da spricht — V. 12 — Jahwe zu Moscheh und Ahron: Weil Ihr nicht Vertrauen faßtet zu mir mich vor den Kindern Israel zu heiligen, sollt ihr diese Versammlung nicht in das verheißene Land bringen. Da ging Moscheh und Ahron — V. 6 — von der Versammlung weg an den Eingang des Stiftszeltes und sie fielen nieder und die Gottesherrlichkeit erschien ihnen. Und an Moscheh erging nun der

Befehl seinen Stab zu nehmen und er und sein Bruder Ahron sollten schlagen auf den Felsen — dies bedeutet sicherlich dahier וְדִבַּרְתֶּם -- vgl. J. Esr. und ebenso findet sich דַּבֵּר אֶל in der Bedeutung schlagen Psalm 2, 5 — damit er sein Wasser gebe. Und Moscheh that wie ihm befohlen V. 9 und schlug zweimal auf den Felsen, so daß viel Wasser floß für die Gemeinde und das Vieh. Und so wurde doch der Name Jahwe's noch geheiligt V. 13, daher der Name מריבת קדש. —

Diese Erklärung der sonst dunklen Stelle hat nicht blos ihre Berechtigung in sich; sie wird auch durch Ψ. 106, 32 u. 33, die auf der unsren fußt, bestätigt, wenn es heißt: Und sie erzürnten ihn am Haderwasser und es geschah Moscheh selbst Leid um ihretwillen, denn sie erbitterten sein Gemüth, daß er mit der Lippe Unbedachtes aussprach. Vom unberechtigten Schlagen ist hier also keine Rede! — Warum aber eine solche Umstellung vorgenommen wurde, ist nunmehr leicht zu erkennen.

Von Hrn. Rabb. Dr. Grünebaum, Landau 30. Jan.

Zu der Erklärung von בר נשא (Ztschr. Bd. V S. 110) mache ich aufmerksam auf Sabb. 23 b, wo Raschi beide Erklärungen hat (חמיר, אביר), Jakob Tham den Ausdruck auf den verstorbenen Vater beschränkt, Simon b. Abraham aus Sens aber den Ausdruck auch beim Leben des Vaters vom Manne anwendbar betrachtet, gestützt auf Sabb. 156, a. wo er auch bei Lebzeiten des Vaters dafür gebraucht werde. Auch Raschi erklärt in letzterer Stelle die Worte דבי נשי' mit אביר וכו', wie in B. Bathr. 12, b. Jedoch könnten Sabb. 156, a. die Heerden des Schwiegervaters gemeint sein. Auch Beza 29, b ist davon die Rede, was die Frau im Hause ihres Vaters gesehn. Die Bedeutung scheint demnach immer das Haus der Frau, ihr Vaterhaus zu sein. [Dieselbe Bedeutung hat das Wort auch in der Erzählung Schabbath 116, b; es dürfte demnach feststehn, daß der Thalmud das Wort durchgehends, oder doch meistens, blos vom Vaterhause der Frau gebraucht. G.]

Meine Sittenlehre des Judenthums ꝛc. hat in dem pfälzischen ultramontanen Lager ungeheuer gezündet. Ihr Organ: „Der christliche Pilger" ist mit wahrer Berserkerwuth darüber hergefallen.

Natürlich: die drei Tendenzen des Buches 1) die Versöhnung der Bekenntnisse, 2) die Verderblichkeit des herrschenden Priesterthums, 3) die Anerkennung einer geschichtlichen Entwickelung auch auf religiösem Gebiete, mußten ihnen ans Leben greifen. [Interessant ist auch zu beobachten, wie sich der „gläubige" Protestantismus zu dieser Schrift verhält. Meßner's „Neue Evangelische Kirchen-Zeitung", die Repräsentatin preußischer officieller (oberkirchenräthlicher) Theologie, bemerkt (Nr. 51 v. J. S. 816), nachdem sie in einigen höchst mageren Zeilen ein Referat zu geben den Anschein genommen, dann am Schlusse: „Sollte der Verfasser mit dieser Schrift wirklich, wie er wünscht, Convertiten machen, so kann er dessen wenigstens gewiß sein, daß diese zuvor keine Christen nach ihrer Denkart waren, aber nicht minder auch dessen, daß sie durch ihn keine wahren Juden geworden sind." Dieses an sich so flache nichtssagende Gerede offenbart Eines doch ganz klar: diese Theologie kennt keine reinen wissenschaftlichen Zwecke, ihr ist der heilige Drang nach objectiver Erkenntniß der Wahrheit, nach deren Aneignung und Klarstellung fremd; sie hat in all ihrem eignen Thun nur den einen Zielpunkt vor Augen: wie macht man Convertiten? wie verschafft man sich Parteigenossen? wie beugt man die Geister unter seine kirchliche Herrschaft? Daher sieht sie auch in Anderer Thun nur diesen Beweggrund und beruhigt sie sich mit dem stolzen Gefühle, ihre Herrschaft könne durch solches Vorgehn nicht erschüttert werden. Dem Judenthume gegenüber, dem der Propagandismus fremd ist, kann sie in dieser Beziehung sehr sorglos sein; aber seine Wahrheit zu vertreten, immer tiefer zu erfassen und weithin zugänglich zu machen, wird es darum doch nicht ermatten, und in der Pflege wahrer Wissenschaft wird es der selbstsichern Gedankenfaulheit den Geistesboden, den sie so breit einzunehmen sich anmaßt, allmälig entziehen. Mag die Richtung dann noch eine längere Zeit weiter durch ihre Gewaltmittelchen ihr Dasein fristen, eine bewegende gesunde geistige Kraft zu sein hat sie schon aufgehört, und sie wird immer mehr zur leeren Aeußerlichkeit herabsinken. G.]

Von Hrn. Dr. Derenburg, Paris 5. Febr.

... Es wird mir erzählt, daß man bei den Ausgrabungen, die jetzt in Jerusalem unter englischem Einflusse vorgenommen wer-

den, das Thal zwischen der „Stadt David's" und dem Tempelberg gefunden, daß der Schutt, welcher es deckt, mehr als 40 Fuß hoch ist, und daß die Mauern der Terrasse, die zum Tempel führte, eben so tief hinabgehn. Man soll auch Spuren der Brücke entdeckt haben, die von der Stadt zum Tempel führte, und es soll bereits eine Broschüre in dieser Hinsicht erschienen sein. Dieses Tyropäon, von dem blos Josephus spricht, ist für mich ein Räthsel. Es ist nirgends die Rede von Käsefabrikanten in Jerusalem; scheint es doch verboten gewesen zu sein, in der Stadt Viehzucht zu treiben, und war die Gegend von Jerusalem wenig dazu geeignet, Weideplätze und Triften für das Vieh zu liefern. Der Name גבינה ist selten, und גַּבָּן, wie man einen Käsemacher nennen sollte, existirt nicht. Ich gestehe, wenn Josephus sich des Wortes *τυροποιον* statt des Thales *τῶν τυροποιῶν* bediente, so würde ich glauben, das tiefe Thal habe vielleicht תורפה geheißen und sei von dem gräcisirenden Geschichtschreiber in *τυροπ* mit griechischer Endung *οιον* verwandelt worden. Das תורפה ließe sich erklären und könnte vielleicht ein Seitenstück zum Thofeth im Hinnomthale abgeben.

Die Bemerkungen Kohler's (Segen Jakob's S. 82 f.) über איתן veranlassen mich zu folgendem Nachtrage über die Worte der Mischnah Sotah 9, 5: איתן כמשמעו קשה אפ"ש שאינו איתן כשר. Die zwei abweichenden Meinungen, welche in der Baraitha (bab. Gem. 46 ab) über איתן angegeben werden, stellen zugleich zwei verschiedene Erklärungen der Mischnah dar. Die Einen, welche איתן mit ישן wiedergeben (ganz im Einklange mit den Griechen, welche das phönizische *'Ιταν* durch *ἀρχαιός* deuten), halten bei כמשמעו ein und übersetzen: Etan hat seinen natürlichen Sinn (alt); ist das Erdreich hart ohne alt zu sein, so ist Dies auch gut. Die Andern übersetzen: Etan hat seinen natürlichen Sinn: hart; ist aber auch das Erdreich nicht hart, so ist es auch gut. In der Mechiltha zu Exod. 14, 21 muß nicht, wie Kohler meint, קשה in קדם, sondern in ישן corrigirt werden. Diese Bemerkung wird übrigens im Augenblicke in meiner dritten Note épigraphique gedruckt. [Die jerus. Gem. z. St. kennt jedenfalls nur eine Deutung in der Mischnah; bei ihr heißt es: איתן כשמועו קשה איתן מושבך ושים בסלע קינך אף על פי שאין איתן כשר. Ueber die zwei verschiedenen Auffassungen des Wortes bei den Alten vgl. Urschrift S. 464 f. und diese Ztschr. Bd. I S. 53. G.]

Von Hrn. Dr. Zunz, Berlin 16. Febr.

... Dr. Levy hat mich in der deutsch-morgenl. Ztschr. Bd. 21 S. 157 zu schnell corrigirt: Vermuthlich fehlen der dortigen Inschrift 16 oder 17 hundert Jahre, vielleicht noch mehr; der Styl verweist dieselbe in das 15. oder 16. Säculum; vielleicht ist שנת in שרת = 900 zu emendiren.

Von Hrn. Dr. Trieber, Göttingen 1. März.

... Man weiß bisher Nichts mit den Voluten beim ionischen Capitäl anzufangen; die Einen leiten sie von den Schnecken her. Aber man sieht nicht ein, wieso Schnecken mit einem Male eine solche Wichtigkeit haben sollen. Nun ist freilich von competenten Gelehrten schon oft die Meinung ausgesprochen worden, daß sie wohl aus dem Oriente stammten. Mir scheint nun die Sache so zusammenzuhängen: Bekanntlich finden sich an den Ecken der Geräthschaften im Orient Hornverzierungen, so daß im Hebräischen die Ecke geradezu קֶרֶן heißt. Die Sache aber geht noch weiter. Denn das אֲרֵל der Bibel entspricht vollkommen dem κριός (der sogenannten Schneckenvolute nach Hesych. s. v.). Aquila übersetzt אריל auch bekanntlich mit κρίωμα, was dasselbe wie κριός bedeutet. Die Verzierung der Säule findet also durch ein Widderhorn statt, wie sie sich noch heute auf lycischen Grabdenkmälern an den Pfosten findet. Nun ist eine Säule ja nur aus dem Pfosten entstanden, dem man oben einen Schmuck, in diesem Falle einen Hornschmuck angesetzt hatte. Es ist also Nichts natürlicher als die ionische Säule aus dem אריל der Semiten herzuleiten. Spät genug taucht diese Säulenform ja auch in Griechenland auf. Prof. Wieseler billigt diese Ansicht.

Von Hrn. Dr. Steinschneider, Berlin 26. Febr.

... In Ihrem Referat über Haneberg (Bd. V S. 122 ff.) haben Sie Einiges aufgenommen, was auf Mißverständniß beruht; ich habe ihm selbst vor einem Jahre einige Bemerkungen geschickt, die er wohl noch benutzen wird. Er verschiebt u. A. die Bemerkung der lauteren Brüder über das voreilige Studium der Theologie;

يخوضون (S. 92, Ztschr. a. a. O. S. 125 unten) ist nicht „waten", sondern tauchen, eine Realparallele zu Kusari V, 2. „Physik" ist durchaus nicht Hauptzweck der lauteren Brüder. — Benjamin b. Elia und Elia b. Sabb. b. Elieser (vgl. das. S. 192) habe ich noch in andern HSS. gefunden; weder bei Benjamin noch bei Elia selbst finde ich bis jetzt בּאֹר, aber einmal בּאֹר, was dort בן אדוני דודי heißen muß und sonst wohl בן אדוני bedeutet. — Daß Leo Modena den Montalto in Ari nohem meine, habe ich Kayserling (Sephardim S. 346, Geschichte I 146) mitgetheilt, ehe ich es aus der Oxforder HS. gefunden, was zur Ergänzung von Ztschr. V, 184 dienen mag.

Notiz.

Wolff: Berichtigungen nach dem Arabischen des Maimonides. (Schluß.)

26. מן כרה אלארץ (P. M. 156, Z. 14) „im Erdkreise" ist auffallenderweise mit: מבחר הארץ übersetzt. [l. מכדור G.]

27. וסעאדתנא בה (P. M. 158, Z. 12) ist ungenau durch: וחצלחתנו עמו wiedergegeben; es soll hier das durch ihn (den Messias) genossene Glück ausgedrückt werden.

28. ונחוהא הו אלסעי (P. M. 161, Z. 7, wo הו Druckfehler ist) „und nach ihr (der zukünftigen Welt) sei das Streben" bei J. T. mit ולעומתן הוא השתדלות übersetzt. Das ן ist wahrscheinlich ein Druckfehler st. ו, aber das Wort selbst ist hier ganz unpassend.

29. ולו קדרנא ארתפאע וגודה לבטל כל מוגוד (P. M. 165, Z. 3) „wenn wir seine (Gottes) Existenz aufzuheben vermöchten, (oder — wenn wir נאע in der Bedeut.: existimavit putavit nehmen, wie es auch Pococke thut — „wenn wir das Aufheben seiner Existenz annähmen", seine Existenz als aufgehoben uns dächten) dann würde sicherlich die Existenz alles Seienden (damit) aufhören." Ibn T. übersetzt: ואל יעלה על לב היהדר מציאותו was natürlich einen ganz andern Sinn giebt. — Das darauf folgende: ולם יבק מסתקל בוגודה ist sehr ungenau durch: ולא נשאר נמצא שיתקיים מציאותו; der eigentliche Sinn: „und es würde

nichts durch sein (eigenes) Sein selbstständig Existirendes übrig bleiben" geht dadurch im Wesentlichen verloren. מסתקל (Part. d. X. F. von قَلَّ) hat bei den Scholastikern die Bedeutung: selbstständig seiend, sowie auch اِسْتِقْلَال Selbstständigkeit bedeutet.

30. Die Worte in der Mitte der Uebersetzung des ersten Glaubensartikels: ואין האחדות והאדנות אלא לו לבד הש״י שמו sind ein Zusatz J. T.s.

31. In dem fünften Glaubensartikel heißt es bei Ibn Tibbon: אלא לו לבדו הש״י, was auch, ohne daß man das Original vergleicht, als unpassend erscheint. In diesem heißt es aber ganz anders, nämlich אלא חבה תעאלי („Liebe zu ihm, dem Hocherhabenen"), wobei es freilich auffallend ist, daß Maim. diese „Liebe" nicht als eine freie Regung ansieht, sondern sie gerade als ihren Gegensatz hinstellt.

32. In dem siebenten Glaubensartikel sagt Maim. hinsichtlich des Unterschiedes, der zwischen der prophetischen Begabung Moses und der der andern Propheten obwalte, daß wohl bisweilen einer dieser Propheten, wenn man ihn aufforderte das ihm Geoffenbarte mitzutheilen, dies erst nach mehreren Tagen oder Monaten thun könne oder überhaupt keinerlei Kunde davon habe (וקד יטלב מן אלנבי אן יכבר בוחי פיבקי חתי ינבי בה בעד איאם או בעד אשהר או לא יעלם בה בוגה). Bei J. T. lautet dies aber folgendermaßen: ויבקש מן הבורא הש״י שיודיע לו הדבר בנבואה.....או שלא יודיעו בשום פנים.

33. Zu dem achten Glaubensartikel (P. M. 174, Z. 4) heißt es bei Maimonides: ואנמא צאר מנשה [ענדהם אשד כפר ונאפק מן כל כאפר לטנתה אן פי אלתורה לב וקשר]. Die Uebersetzung J. T's. giebt die Worte, die wir hier eingeklammert, richtig wieder, dagegen hat sie für ואנמא צאר מנשה die Worte: וזה שאומר שכמו אלו הפסוקים והספורים משה ספרם מדעתו; von Manasses Ungläubigkeit (vgl. Synhedr. 99 b, More III, 50, bei Munk S. 425 der Uebersetzung), die Maim. hier besonders hervorhebt, ist also nicht die Rede. Diese vollständige Abweichung vom Original scheint uns bei einem im Ganzen doch so tüchtigen Uebersetzer, wie J. T. nicht im Mangel an Verständniß der arabischen Worte, sondern nur darin liegen zu können, daß er anders gelesen. Es wäre darum interessant, wenn Jemand, der Gelegenheit hat, die Stelle in Hand-

schriften nachzusehen, darüber in diesen Blättern Mittheilung machen würde. Möglich ist freilich auch, daß ein leichtfertiger Abschreiber der Uebersetzung die Schuld an dieser Abweichung trägt.

34. Der neunte Glaubensartikel hat in der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung in seinem wesentlichsten Theile eine ganz unrichtige Fassung erhalten. Maimonides Worte lauten: אלנסך ודלך אן הדה שריעה משה לא תנסך ולא תאתי שריעה מן קבל אללה גרהא ([über] die Abschaffung, d. h. daß dies Gesetz Moses nicht abgeschafft (aufgehoben) werden und daß nicht ein anderes, von Gott gegebenes Gesetz an seine Stelle treten werde. Ibn T. nahm נסך nicht in der Bedeutung abolevit, abrogavit legem, sondern in der descripsit librum und übersetzt daher: ההיתק und damit hängt die ganze falsche Auffassung des Satzes zusammen. Es ist merkwürdig, wie trotzdem der Gedanke Maimuni's sowohl in יגדל als auch in אני מאמין richtig ausgedrückt ist.

35. Die Schlußworte des elften Artikels lauten im Original: דליל עלי תחצרל אלטאיע ואלעאצי ליגאזי הדא ויעאקב הדא („dies ist ein Beweis für das, was dem (dem göttlichen Willen) Gehorsamen und dem Ungehorsamen zu Theil werden, daß nämlich jener belohnt und dieser bestraft werden wird"). Dafür hat J. T. ראיה שיודע העובר והחוטא לתת שכר לזה ועונש לזה. Hier ist החוטא jedenfalls ein Druckfehler, oder Fehler des Abschreibers; wie J. T. aber zu dem יודע kommt, ist unbegreiflich.*)

36. In dem zwölften Artikel hat J. T.: שיהיה [ושיאמין] לו יתרון ומעלה וכבוד על כל המלכים שהיו מעולם; das Arabische lautet dagegen: פיה מן אלתעזים ואלמחבה [ואן יעתקד] ואלדעא לה (daß ihm die Ehrenbezeugungen, die Liebe und die Lobpreisung zukommen werden, wie alle Propheten, von Moses bis Maleachi sie verkündigt haben). Ob אלדעא hier freier mit Lobpreisungen oder genauer mit Anrufungen im Gebete zu übersetzen sei, hängt davon ab, ob man dem Maimuni den Gedanken zuschreiben könne, daß man den Messias im Gebete anrufe oder gar zu ihm bete. Mir scheint das nicht möglich und darum würde ich die freiere Uebersetzung hier vorziehen. Wo fände sich auch eine Stelle bei den Propheten, auf die Maimuni sich ja hier ausdrücklich bezieht, die zu einem solchen Gedanken hätte Veranlassung geben können? —

*) Für העובר l. העובד G.

Diese Bemerkungen, zu denen noch manche andere, aber weniger wichtige Puncte betreffende hinzugefügt werden könnten, mögen genügen, die Nothwendigkeit der Vergleichung des arabischen Originals — wo es vorhanden ist — darzuthun, wenn ein klares Bild der Ideen unseres Maimuni gewonnen werden soll. [1])

Gothenburg, den 15. März 1867. Wolff.

---

1) In welchem Grade sich selbst tüchtige Gelehrte daran gewöhnt haben, sich an den Text der hebräischen Uebersetzung zu halten, auch wo das Original zur Hand liegt, habe ich selbst hinsichtlich meiner Ausgabe der „acht Capitel" erfahren und es sei mir gestattet, bei dieser Gelegenheit mit einigen Worten darauf einzugehen. Die „Illustrirten Monatshefte" brachten im December 1865 eine sehr gründliche und zugleich wohlwollend geschriebene Anzeige der „acht Capitel" aus der Feder des Herrn Dr. Duschak. Da rügt Herr D., daß ich S. 7 פנת חטאתם mit Sophistereien übersetzt; ich habe ja aber nicht die , sondern מגאלטהם zu übersetzen gehabt, was freilich nicht geradezu: Sophistereien heißt, aber dort ganz gut so genommen werden konnte. — Herr Dr. D. findet es ferner „räthselhaft", daß die Ueberschrift des 2. Capitels (S. 9) lautet: von den gesetzwidrigen Thätigkeiten der Seele, da בעניני und das arab. פי מיאצי קוי das nicht bedeute. Das Hebräische bedeutet dies allerdings nicht, gegen die Uebersetzung des Arabischen läßt sich aber, wie wir uns überzeugt halten, nichts einwenden. — Die Uebersetzung S 11 „Enthaltsamkeit" findet Herr Dr. D. nicht genau, besser sei Tibbons, welcher beigefügt: Jirat chet: خشية heißt aber abstinentia (a rebus illicitis). — Ferner soll es nach seiner Meinung S. 22 heißen: Wüsten und Gebirge statt Höhlen. Ibn T. hat allerdings: במדברות im Arabischen aber steht الكهوف, was nichts Anderes als Höhlen bedeutet. — Die Uebersetzung: welche sich durch Schwüre und Gelübde Fesseln anlegen (S. 29) wird deshalb gerügt, weil אסורים nicht Fesseln, sondern Verbote heißen. Es sollte ja aber nicht Ibn Tibbons Uebersetzung, sondern das arabische Original wiedergegeben werden, ילזמון אנפסהם hat nur so übersetzt werden können. [Zum Schlusse dieser Berichtigungen möge noch die Bemerkung hinzugefügt werden, daß sie allerdings die in unsern Ausgaben des Mischnah-Commentars aufgenommene Uebersetzung berühren, aber zum geringsten Theile Samuel Thibbon treffen, denn dieselbe rührt nicht von Thibbon her. Auch dessen Uebersetzung ist jedoch bei Abarbanel im Rosch Amanah gedruckt und ist von den meisten dieser Irrthümer frei. Wenn der Name Manasses (N. 33) auch von Thibbon zurückgelassen worden, so ist dies wohl mit Rücksicht auf die Geschichte Sanhedr. 102b geschehen. G.]

Abhandlungen.

I. Rumänien. Eine offene Anklage.

Ein Schrei tiefer sittlicher Entrüstung müßte durch ganz Europa erzittern über den schmachvollen Frevel, den ein Volk mit grausamem Hohne unter dem Deckmantel der Civilisation, im Namen des Christenthums nun schon geraume Zeit begeht. In Rumänien wird mit raffinirter Bosheit gegen die Juden, auch gegen diejenigen, welche gar keine andere Heimath haben, dort geboren sind, als gegen Fremde verfahren, Metzeleien und Bedrückungen aller Art erscheinen jenen Barbaren gegen Fremde gestattet, Verfolgung und Vertreibung der Juden ist Endziel aller ihrer Bestrebungen, und alles Dies geschieht unter dem Vorwande, die rumänische Nationalität, ein zwieschlächtig Kind zweifelhaften Ursprungs, rein und unverfälscht zu erhalten, mit dem Vorgeben, höhere christliche Sittlichkeit gegen jüdische — Verworfenheit zu wahren. Wenn das der Kern der rumänischen Nationalität ist, dann ist sie die wilde blutgierige Feindin alles Menschthums, das Urtheil der Geschichte ist über sie gesprochen, sie wird den verdienten Untergang finden. Wenn das wirklich der Inhalt christlicher Sittlichkeit wäre, dann wäre wahrlich der Ausspruch nicht ungerechtfertigt: Wie der Zorn eures Gottes nur durch das Blut seines eingebornen Sohnes gestillt werden konnte, so verlangt auch euer Zorn Blut, ohne davon gesättigt zu werden.

Mit den schlechtesten Abfällen aus der Schmutzküche einer deutschen Schandliteratur mästen sich die dortigen Machthaber; denn von ihnen, von „Staatsmännern," von den weisen Lenkern des Staates und den Gesetzgebern gehn jene Gemeinheiten eines systematischen Vernichtungskampfes gegen die Juden aus. Eine in

Hamburg 1862 anonym erschienene (dem verrufenen Marr zugeschriebene) Schrift: Die Juden und der deutsche Staat, an der man in Deutschland mit verdienter schweigender Verachtung vorübergegangen, ist dort zum fünften Evangelium erhoben worden, aus dem die giftige Presse ihre Weisheit schöpft. Die brutalen Ausbrüche, welche bisher bald in Abrede gestellt, bald desavouirt worden, wollen sich nunmehr in gesetzliche Rechtsformen kleiden, und es wäre endlich Zeit, daß das gebildete Europa jenem Barbarenthum ein mächtiges Halt! zurufe.

Ein geachtetes rumänisches Wochenblatt, l'écho Danubien, berichtet in seiner Nummer vom 6. d. Folgendes: „Wir erfahren, daß nächstens ein Gesetzentwurf zur Modificirung des Gemeindegesetzes vorgelegt werden wird. Nach demselben würde der Maere mit der unbeschränkten und absoluten Macht bekleidet, aus den städtischen oder ländlichen Gemeinden jeden ihm mißliebigen Fremden auszutreiben. Diese Modification verbirgt die Absicht, jene religiösen Secten auf geschickte Weise zu verfolgen, welche seit einem Jahre der Gegenstand der schmählichsten Behandlung geworden. Sichtbar hat sich demnach der religiöse Haß, Dank den neueren Aufregungen, so tief eingewurzelt, daß er wahrhaft gefährlich zu werden und selbst die Gesetze der Menschlichkeit und die internationalen Verträge anzugreifen beginnt. Dieser Haß kennt nicht die Gränzen der Billigkeit, nicht die Schranken der Schicklichkeit, und es ist sehr zu befürchten, er möchte das alte Sprichwort bewähren: Wer andern eine Grube gräbt, dürfte zuerst selbst hineinfallen. — Von überall verstoßen und verjagt, werden die Israeliten von dem Lande, in dem sie geboren sind, nicht nur wie Kinder der Fremde behandelt, sondern sie werden auch gezwungen, Verfolgungen, Quälereien, Rohheiten zu erdulden, welche Alles übersteigen, was die Einbildungskraft der tödtlichsten Feinde fassen kann." Der Artikel fährt dann fort mit dem bündigen Nachweise, wie falsch die Angaben sind, welche der Polizeipräsident Pascu theilweise zur Ableugnung theilweise zur Rechtfertigung der Metzeleien in Berlad beibringt.

Ein zweiter Artikel in derselben Nummer weiß wieder ein anderes Pröbchen jener raffinirten Bosheit zu berichten. „Der Geist der Verfolgung, welcher sich aller Werkzeuge unserer Regierung bemächtigt hat, beginnt sich überall aufs Unbarmherzigste zu offenbaren. Der Kriegsminister, begierig den Schritten seines würdigen Collegen von den öffentlichen Arbeiten zu folgen, hat sich zu decre-

tiren beeilt (Moniteur vom 20. Febr. a. St.), daß kein Fremder zur Bewerbung für Licitationen in seinem Departement zugelassen werden solle. Unter dem „Fremden" soll hier selbstverständlich der eingeborene Israelit verstanden werden. Die Welt wird mit Recht erstaunt sein, eine Verwaltung zu sehen, welche das System der Ausschließung verehrt zum Nachtheil ihrer eigenen Finanzen, die schon fast ganz zerrüttet sind. Wir können diese kopflose Maßregel nur bezeichnen als gänzliches Mißverständniß, verkehrte Anwendung der schauderhaft ausschweifenden Nationalitäts-Empfindungen, oder richtiger: es ist die Dummheit, die dem Mangel an aller Erfahrung die Hand reicht."

Es wird uns nun nicht wundern, wenn wir an der Spitze des Blattes einen mit Trauerrand umgebenen Artikel erblicken, der überschrieben ist: Aufruf an die Israeliten Rumäniens, und der folgendermaßen lautet: „Angesichts der schauerlichen Verfolgungen, deren Opfer die Israeliten gegenwärtig in diesem Lande sind, bitten wir sie dringend, die jährliche Wiederkehr des Falles des alten Haman (das Purimfest), welches kommenden Sonntag den (25. Febr.) 8. März Statt finden soll, nicht zu feiern. Nach unserer Meinung muß die Feier dieses fröhlichen Festes verschoben werden, bis es Gotte gefallen wird, die neueren Hamans, Jon Bratiano und Genossen, die grausamen Unterdrücker, welche so viele Thränen haben fließen machen, zu besseren Gesinnungen zu bekehren."

Schmach und Schande einer Regierung, die solche Seufzer, solchen Aufschrei der Verzweiflung erpreßt! Schmach und Schande unserer Zeit, daß sie einem nur von der Gunst Europa's sich erhaltenden Staate zweifelhafter Existenz diesen Mißbrauch usurpirter Gewalt gestattet! Schmach und Schande jener angeblichen Vorhut des Christenthums gegen die Obmacht des Islam! Schmach und Schande würde aber auch uns treffen, wenn wir nicht unabläßig unsere Stimme erheben, Bitten, Forderungen bei den Machthabern, an den Thronen und bei den weitgebietenden Staatsmännern vorbringen wollten. Auf, ihr Abgeordnete des Volkes, ehret die humanen Gesinnungen, die euch unbehindert von euerm jüdischen Bekenntnisse erwählt haben, indem ihr auch dieses Bekenntniß nicht verberget und auf die Verwendung der mächtigen und gebildeten Staaten, in denen ihr lebet, dringet! Auf, ihr Gemeinden Israel's aller Orten, habet ein Herz für die gequälten und mißhandelten Brüder in der Ferne, die noch unter der Folter des Mittelalters

leben, einer Folter, deren Qualen noch erhöht werden, indem sie höhnisch mit dem Firniß moderner Bildung umkleidet wird.

Unter allen Gemeinden Deutschland's hat wohl Berlin zunächst die Aufgabe, in dieser heiligen Sache voranzugehn, und ich zweifle nicht, daß sie, dazu angeregt, dieselbe in die Hand nehmen wird. Zu einer solchen Anregung hielt ich mich verpflichtet, und so richtete ich ein Schreiben an den Vorstand der dortigen Synagogen-Gemeinde, das ich hier folgen lasse:

Wohllöbl. Vorstand!

Der Nothschrei unsrer Glaubensbrüder aus Rumänien wird immer lauter, dringender, verzweifelter. Der bisherige Ausbruch roher Leidenschaft will sich nunmehr zum grausamen Gesetze verfestigen; die Willkür soll sich in Rechtsformen kleiden. Ein Volksstamm feiert die Orgien seiner Barbarei, indem er sie für Civilisation, für Pflege der Nationalität ausgiebt; er wird aufgestachelt von denen, die sich ihrer Bildung, ihres Freiheitssinnes rühmen, die leitenden Ideen der neueren Zeit werden in den wirren Köpfen dieser Halbbarbaren zu Brandfackeln. Geleitet wird diese wilde Gährung, man weiß nicht ob sie gedrängt werden, ob sie drängen, von den Staatsmännern, von der Regierung, und so wird ein wahrer Vertilgungskampf gegen die dort zahlreich weilenden, dort gebornen Juden geführt. Die geistigen Waffen, die unsre dortigen Glaubensbrüder mit Eifer und Geschick führen, reichen der Leidenschaft gegenüber nicht aus; diesen Halbwilden, die mit solchen Ausschweifungen in die Reihe der gebildeten Staaten Europa's eintreten wollen, muß von diesen der Zaum angelegt werden, sie müssen der rohen Gewalt wehren und es sie fühlen lassen, daß maßlose Ansprüche nicht zur Selbstständigkeit berechtigen, sondern wahre Humanität.

Der Fürst des rumänischen Volkes ist ein Deutscher, ein Hohenzoller, ein Glied des preußischen Königstammes. Preußen, der norddeutsche Bund, darf es nicht dulden, daß auch nur der Schein einer solchen tief entwürdigenden Schmach auf diesem Fürsten ruhe. Für die erweiterte Machtstellung Preußens, Norddeutschland's hat das Volk sein Blut hergegeben, seinen Wohlstand geopfert, es bringt täglich neue Opfer dafür; es ist die Pflicht Preußens, des norddeutschen Bundes, nun seine befestigte Macht in die Wagschale zu legen, wo es gilt Menschlichkeit zu vertreten, seine Stimme, die

nun nicht überhört wird, laut und eindringlich zu erheben. Zumal da der Fürst Fleisch von seinem Fleische ist, zumal da Preußen als eng verbündet mit Rußland gilt und dieses als der unmittelbare oder mittelbare Anschürer aller Aufregungen in den Ostländern betrachtet wird.

Unsere, der Juden, Aufgabe aber ist es, unablässig für die Glaubensgenossen einzutreten, die Männer der Macht anzugehn, sie an ihre Pflicht zu mahnen. Wir fühlen uns voll als Deutsche, aber unser Herz hört nicht auf, für die jüdischen Glaubensbrüder aller Länder warm zu schlagen. Die sogenannten christlichen Staaten erhalten die Welt in beständiger Unruhe, indem sie die Sache der Christen im fernen Orient wirklich oder angeblich zu der ihrigen machen, und wir sollten uns scheuen, die „Stimme Jakob's" zu erheben, wenn die Grausamkeit mit dem Glücke und dem Frieden unserer Glaubensbrüder ein frevelhaftes Spiel treibt? Es war ein Majestätsbrief Israels zu allen Zeiten, dem Bedrückten ein Mund zu sein; lösen wir dieses Ehrensiegel nicht von unserer Gegenwart!

Die Gemeinde Berlin nimmt die schöne Stellung ein, daß ihr die Initiative in dieser Sache der Menschheit gebührt, und eine Eingabe an Se. Maj. den König oder an den Bundeskanzler wird, wenn sie als Circular an sämmtliche Gemeinden des norddeutschen Bundes ergeht, von ihnen allen willig unterzeichnet werden. Fragen wir nicht nach dem Erfolge! Was im Dienste der Gerechtigkeit unternommen wird, ist gebieterische Pflicht ohne Rücksicht auf den Ausgang. Das ernste Zeugniß unserer Gesinnung wird, kann auch nicht erfolglos sein; schon die Ermuthigung, die wir den fernen gepeinigten Glaubensbrüdern darreichen, die Theilnahme, deren Ausdruck sie empfangen, errettet sie aus der Verzweiflung, vom Untergange.

Nur dieses Wort der Anregung konnte ich nicht unterdrücken und überlasse ich es vertrauensvoll Ihrer Einsicht und Ihrer Thatkraft, das Nöthige und Zweckmäßige zu veranlassen.

Auch an den Vorstand der hiesigen israelitischen Gemeinde richtete ich die Aufforderung in folgenden Worten:

Einem wohllöbl. Vorstande

beehre ich mich, Abschrift der einliegenden an den Vorstand der Berliner Synagogengemeinde gerichteten Vorstellung hiermit zu überreichen. Die Gemeinde Frankfurt nimmt eine Stellung ein,

die es ihr gleichfalls zur Pflicht macht, bei Ereignissen, wie diejenigen in Rumänien sind, nicht eine an sie ergehende Aufforderung abzuwarten, sondern selbstständig mit einzugreifen. Beweisen wir, daß die Zeitverhältnisse es nicht vermocht haben uns herniederzudrücken, daß wir auf der Höhe unserer Aufgabe verharren. — —

Die Männer des Geistes mögen aber gleichfalls ihrer Pflicht eingedenk sein. Das Wort ist doch eine Macht, die nicht ungestraft verspottet wird. Ermüden wir nicht, das heuchlerische Coquettiren mit nationaler Selbstständigkeit, mit sittlicher Strenge in seiner ganzen nackten Lügenhaftigkeit bloszustellen, sprechen wir es immer und wiederholt aus, wie unter diesen hohlen Redensarten sich die träge Genußsucht, der Neid gegen den Aufschwung betriebsamer Kraft, die Dummheit religösen Wahnes, die rohe sittliche Verkommenheit, der niedrige Bauernstolz sich verbirgt, sich mit dem Flitter aufputzen, leichten Kaufs, mit brutaler Gewalt sich die Arbeit Anderer aneignen möchte. Rufen wir es Europa unabläßig in die Ohren, daß es den Staaten kein Heil bringt, klüglich zu berechnen, welcher Gewinn etwa erwachse durch Duldung, Begünstigung roher Gewaltthat; jeden Staat, der im Völker-Areopage eine gewichtige Stimme hat, trifft die Verdammniß, wenn er die Verhöhnung der Menschenrechte dort duldet, wo sein Wort mächtig in die Wagschale der Entscheidung fällt. Bringen wir es zur Erkenntniß, daß keine politische Erwägung die Ungerechtigkeit rechtfertigen kann, daß die Bundesgenossenschaft mit der Gewaltthat nimmer zum Heile führt! Herunter mit der nationalen wie mit der christlichen Schminke!

Frankfurt a. M. 19. März 1868.

Abraham Geiger.

II. Maleachi und der jüngere Jesaias.

In der sehr bewegten, innerlich wie äußerlich an Wechsel und Umgestaltung reichen Geschichte Israel's bildet die Zeit der Rückkehr aus dem babylonischen Exile einen festen Mittelpunkt, ist sie die Periode, in welcher Geschick und Richtung zu einem gewissen Abschlusse gekommen, um von nun an zwar wieder mannichfacher neuer

Entwickelung entgegenzugehn, aber von einem nun unerschütterlichen Grunde aus, und sie ist es auch, deren Contouren uns in scharfer Zeichnung bestimmt erkennbar sind.

Längst war die transjordanische, rubenitische Volksselbstständigkeit gebrochen, die halb heidnische religiöse Richtung, die dort herrschte, hat dem Aufgehn Ruben's und seiner Genossen unter den erobernden Völkern geringen Widerstand geleistet. Auch das Nordreich Ephraim's war der Macht der Assyrer erlegen; sein israelitisches Bewußtsein war schon ein weit kräftigeres, es stand auch im religiösen Leben als nationale Macht andern Völkern gegenüber und wich dennoch im Ganzen innerlich zu wenig von ihnen ab, als daß es, äußerlich dahingesunken, sich noch in geistiger Sonderung hätte erhalten können. Ein Theil schwand hin, ein anderer erhielt sich kümmerlich, an Juda sich anlehnend, von ihm Kraft und Belehrung schöpfend. Juda hatte seine Einheit auch innerlich so straff vollzogen, daß es auch unter der Obmacht der Babylonier, selbst von dem vaterländischen Boden vertrieben, den judäischen Geist treu bewahrte. Dieser judäische Geist überragte mächtig den israelitisch-ephraimitischen, er war ein universalistischer, sein Gott der umfassende Weltherrscher, der nur insofern der nationale war, als von Israel aus seine Anerkennung weithin getragen werden sollte; mit der Bild- und Gestaltlosigkeit dieses Gottes wurde Ernst gemacht, er wurde in höherer Auffassung verehrt. Diese Verehrung sollte daher nicht überall nach Belieben vollzogen werden, nur eine geheiligte Stätte sollte es für den einzigen Gott geben, und dennoch sollte er keineswegs in irgend einen Raum begränzt gedacht werden. Priester- und Opferdienst waren nur an diesem Orte gestattet, nahmen aber nicht den ganzen Inhalt und Umfang des religiösen Lebens an allen Orten ein. Dieses ist vielmehr ein weit innerlicheres, der sittlichen Veredlung zugekehrtes. Das äußere Gesetz ist dort einer entschiedenen Reform unterworfen worden. Das Deuteronomium, welches das judäische Bewußtsein vertritt, kennt eine große Anzahl israelitischer religiöser Vorschriften gar nicht und beschränkt andere in einer durchgreifenden Neugestaltung, Vereinfachung. Das Deuteronomium kennt keine Beschneidung der Vorhaut am männlichen Gliede, keine Darbringung von Fetttheilen am Opfer und kein Verbot derselben an Schlachtthieren zum Genusse, schränkt Priestergaben, Opfer- und Reinheitsgesetze aufs Knappste ein, weiß nur von drei Wallfahrtfesten u. dgl. In dieser

vertieften Innerlichkeit der religiösen Erkenntniß fand Juda die Kraft, auch bei dem Verluste seiner politischen Selbstständigkeit seine Individualität sich zu wahren; mit dieser Kraft zog es aus, mit ihr kehrte es zurück.

Dennoch lagen in dieser judäischen Richtung zwei Elemente unversöhnt neben einander; sie mußten sich bald bekämpfen bald sich zu durchdringen suchen. Beides geschah und daraus ging die neue Gestalt des Judenthums hervor. Der ideelle universalistische Zug war einerseits Juda's geistige Lebenskraft, das die edelsten Geister Beherrschende. Der einzige bildlose Gott der Herr des Himmels und der Erde, der Vater der Menschen, der Annehmer der Gebeugten, der den Fremden wie den Heimischen liebt, von dem nicht Gestalt gesehen, dem kein Haus zur Wohnstätte errichtet werden kann, das ist sein Glaube. Von dem Ihm geweihten Hause, dem Tempel, aus der den Tempel einschließenden Stadt, Zion und Jerusalem, soll vorzugsweise die reine Lehre ausgehn, dort soll die Gottesverehrung in feierlicher, die Gesammtheit vereinigender Erhebung vollzogen werden; aber mit ihr ist den religiösen Anforderungen nicht genügt. Das hohe Haus und seine Heilighaltung verleiht Israel noch nicht Weihe und Bestand; Verlaß darauf ist thöricht, wenn das Volk sonst in sündigem Wege wandelt. Opfer und Priester sind werthlos zur Entsühnung des Volkes. Aber auch dessen äußerliche That, all seine Reinigungsmittel und absonderlichen Vorsichtsmaßregeln sind nicht der Gehalt des wahren göttlichen Lebens. Nicht das auf steinernen Tafeln verzeichnete, sondern das in die Herzenstafeln eingegrabene Gesetz, das nicht fernher zu suchen ist, der darauf gegründete neue Bund mit Gott ist Bedingung des Heils. Die Beschneidung der Vorhaut des Herzens, nicht des männlichen Gliedes, Ablegung der Sinnlichkeit, Bewältigung der irdischen Triebe, Bekämpfung aller Gewaltthat und Ungerechtigkeit ist Frömmigkeit. Opfer des Dankes, der Ernst, die Hartnäckigkeit und den Trotz in sich niederzuwerfen, nicht das blutige thierische Opfer macht Gotte wohlgefällig. Reinigung des Herzens, Veredlung der Gesinnung und Empfindung, nicht Fernhaltung von der Berührung gewisser Dinge, welche eine verunreinigende Wirkung haben sollen, ist wahre Selbstheiligung. Diese Weltreligion mit allen aus ihr sich ergebenden Folgerungen soll die ganze Menschheit umfassen, sie ist die Heilszukunft des ganzen Menschengeschlechtes, das unter ihrem Banner in Frieden und Liebe sich einigt.

Diesem Ideale, das in seiner ganzen Herrlichkeit entfaltet, mit allem Nachdrucke als anzustrebendes Ziel anempfohlen wird, auf daß Alle durch eignen reinen Lebenswandel es herbeizuführen als höchste Lebensaufgabe erkennen, — dieser edlen geistigen Richtung ging noch nothwendig eine andere zur Seite, welche durch die Wirklichkeit geboten war. Träger dieser Idee, vorläufig ausschließlicher, ist Israel, ist Juda, es muß daher als solch bevorzugten Träger sich erkennen, sich bewahren. Der Weltengott hat sich Israel, Juda zu seinem Rüstzeug erkoren, hat sich in Jerusalem offenbart, die Könige des Judahauses, das Geschlecht David's mit seinem Oele gesalbt; ein heiliges Volk, ein heiliges Land, heilige Sitte ist berufen, die Lehre weithin zu tragen, dient als Mittelpunkt für die Anerkennung Gottes auf dem ganzen Erdboden. So ist der Tempel in Jerusalem doch ein außerordentliches Heiligthum, umsomehr als er nur der einzige sein darf, damit nicht überall verrichteter Hausgottesdienst auch die Hausgötter wieder aufkommen lasse, eine jede geheiligte Stätte wieder ihre Privatpriester und ihren localgefärbten Gottesdienst habe. Die an diesem Tempel den Gottesdienst Leitenden sind die einzigen befugten und daher doch hervorgehobenen Priester, sie sind als treue Wächter dieses ausschließlichen Heiligthums des einzigen Gottes, als von seiner Entstehung an durch Salomo mit ihm verbunden, als Söhne Zadok's, des priesterlichen Getreuen des davidischen Hauses, mit dem Glorienscheine hervorragender Weihe bestrahlt, und ihnen schließen sich, wenn sie nach Jerusalem kommen, sämmtliche aus alter Zeit herstammende Leviten ohne inneren Unterschied als Priesterleviten an. Ist auch Opferdienst nicht die Volksreligion, so findet er doch am Tempel Statt und nur durch die dazu berufenen Priester, und das Volk wallfahrtet zu Zeiten mit seinen Gaben gleichfalls nach dieser heiligen Stätte, wo es dann selbst in priesterlicher Weihe heilige Mahle verzehrt. Es ist der Führer aller Völker zu Gott hin, aber noch sind diese dem rohesten Götzendienste unterthan, und Fernhaltung von ihnen bleibt daher Pflicht, wird Bedingung zur Erfüllung des hohen Berufes, damit nicht der Greuel in die eigne Mitte eindringe. So gebietet sich Sonderung von den Völkern und Bewahrung alter heiliger Nationalsitte gerade durch den universellen Beruf.

Mit diesem unvermittelten inneren Widerspruche, der das ganze Leben Juda's, auch die Reden seiner begeistertsten Propheten

durchzieht, kehren die Vaterlandsfreunde auf den heimischen Boden zurück. Die Brust ist von Zukunftshoffnungen geschwellt, die nüchterne Gegenwart drängt mit ihren Anforderungen und beugt den Sinn nieder. Juda soll in seiner vollen die Welt bestrahlenden Herrlichkeit neu erstehn, aber auch Volk und Staat soll innerhalb der engen Gränzen, die ihm gesteckt sind, umringt von den Gefahren, die ihm drohen, restaurirt, befestigt werden. In jedem Einzelnen macht sich der Zwiespalt fühlbar. Die Freude der hochfliegenden Erwartung wird verkümmert durch die dürftige Wirklichkeit; der Jubel über die neuen Grundlagen wechselt mit dem Weinen beim Anblicke von deren Schwäche und Aermlichkeit. Besonders in den höheren Geistern, in den Führern und Anregern mußte je eine der zwei Seiten überwiegen; der Eine erfüllte sich mehr von Israel's hohem Berufe und suchte ihn in's Bewußtsein des Volkes zu rufen, der Andere war ganz von dem Verlangen nach einer angemessenen Wiederherstellung Israel's, nach der Befestigung seiner gegenwärtigen nationalen Wirklichkeit bewältigt und forderte dazu mit Nachdruck auf. Als die ausgeprägtesten Träger dieser zwei verschiedenen Richtungen treten uns besonders der jüngere Jesaias und Maleachi entgegen.

Die beiden Propheten, welche wir soeben genannt, bilden, so sehr sie zeitlich einander nahestehen, den entschiedensten Gegensatz in Form und Inhalt. Der jüngere Jesaias — den ich freilich nicht als eine Einzelpersönlichkeit, sondern als eine Collectivperson, als eine Reihe begeisterter Seher von dem Aufrufe des Cyrus an bis zur griechischen Periode hin betrachten möchte — ist von hohem dichterischem Schwunge getragen, seine Rede ist kühn, farbenreich, wenn auch nicht frei von Schwulst und rednerischem Pathos. Maleachi ist gedrückt, ungelenk, vermag sich kaum über die plattste Prosa zu erheben, und wo er einen höheren Ton anstimmt, wird er incorrect und schwer verständlich. Ein Gemeinsames, die Zeitbewegung Abbildendes haben sie in ihrer Darstellungsform; sie lieben, oder besser es drängt sie zur Discussion, sie führen die Zweifler und Gegner mit ihren Einwürfen, welche sie ihren Hoffnungen und Anforderungen entgegenstellen, redend ein, um sie zu widerlegen. Aber wiederum sieht man den großen Unterschied an gewandter Handhabung auch in dieser Form zwischen beiden. Bei dem jüngeren Jesaias fließt sie natürlich mit ein, ohne daß die Gesprächsform den dichterischen Charakter aufhebe; bei Maleachi ist die vielfache

Angabe, daß nun dieser, nun jener spreche, ermüdend, macht den Gang der Rede schleppend, nüchtern. Bei dem jüngeren Jesaias hebt sich Rede und Gegenrede leicht ab, wenn auch nicht ausdrücklich angegeben wird, daß ein Einwand erhoben werde; bei Maleachi ist man nie sicher, wenn er es nicht ausdrücklich sagt, ob er einen Andern redend einführt oder in eigenem Namen spricht. Schon 40, 6 ist bei Jesaias eine Mischung beider Arten, einer Discussion, in welcher nur zum Theile die einander widerstreitenden Personen genannt werden:

Stimme[1]) des Sprechenden: „rufe!" Er[2]) spricht: was soll ich rufen?
„Alles Fleisch ist Gras, und all sein Liebeserwerb wie Blüthe des Feldes;
„Es dorrt das Gras, es welket die Blüthe, wenn der Gotteshauch sie anschnaubt:
„Fürwahr! Gras ist das Volk!"
Es dorrt das Gras, es welket die Blüthe,
Und das Wort unseres Gottes besteht ewiglich.

Der Prophet legt dem Gegner die Aufforderung in den Mund, man solle die Vergänglichkeit und Unzuverlässigkeit aller aufkeimenden Hoffnung verkünden; er giebt zu, daß Alles vergehe, doch nicht die Gottesverheißung.

Einführung der Entgegenredenden ist auch V. 27, Einwand und Antwort enthält auch 41, 17, ohne daß es bezeichnet wird, 49, 14 f., V. 24 ist wieder ein Einwurf, den V. 25 abweist. Auch 56, 9—57, 1 erscheint mir als eine Anklage, die dann von V. 2 an abgewiesen wird:

„Alles Gethier des Feldes kommet heran, zu fressen,
„Alles Gethier im Walde!
„Seine Späher sind blind, sie alle wissen Nichts (davon)
„Sie alle stumme Hunde, die nicht bellen können.
„Und die Hunde gewaltig gierig, wissen nicht satt zu werden,
„Und sie, Hirten, wissen nicht aufzumerken,
„Sie alle wenden sich des Weges, jeder nach seinem Gewinne (bis) vom Aeußersten her[3])

---

1) קול אמר ist nicht zu übersetzen: eine Stimme sagt, sondern: Stimme eines Sagenden, d. h. sagt Einer laut, vgl. diese Zeitschr. Bd. IV S. 49.

2) וָאֹמַר, der so Angeredete erwidert; es könnte freilich auch ואמר punktirt werden: ich sage.

3) Das bedeutet immer מִקְצֵהוּ, מִקְצֵיהֶם, מִקְצֵה, מִקְצוֹתָם, מִקְצוֹת, und auch מקצה אחיו 1. Mos. 47, 2 heißt, Joseph habe aus allen Theilen seiner Brüder, von den verschiedenen Müttern, von den ältern wie

„Kommet! Ich will Wein nehmen, wir wollen von Berauschendem uns voll trinken,
„Also sei der morgende Tag, groß, gar sehr vorzüglich.
„Geht der Heilsherr ja dahin, und Keiner nimmt's zu Herzen
„Und die Männer der Gutthat werden eingethan, ohne daß man darauf merkt
„Ja, wegen des Uebels wird eingethan der Heilsherr." —
Er geht friedlich ein, sie ruhen auf ihren Lagern, er zieht geradhin aus.[1])
Ihr aber, Söhne der Zauberei u. s. w.

Sie dämpfen seine Hoffnungen, indem sie die traurigen Zustände ausmalen, die wilde Rohheit finde ein gastlich Mahl an ihnen, denn die sie bewachen sollen, sind unachtsam, schlemmen nur und ergieren für sich selbst. Da thäten auch sie am Besten im Rausche der Sorge sich zu entschlagen, müssen ja auch die Großen, die an der Spitze stehn, unbeachtet dahinfahren. Der Seher aber erwidert, diese ziehen friedlich den Weg alles Fleisches, aber *sie* seien Sünder, die die Strafe verdienen. — Auf die Verheißung, daß das Heil rasch eintreten, daß die Mutter Zion, bevor sie kreiset, gebären, bevor die Wehe ihr kommt, sie einen Sohn entlassen werde," giebt der Prophet dem Zweifel seiner Hörer Ausdruck in den Worten (66, 8):

„Wer hat Solches gehört? wer dergleichen gesehen?
„Wird ein Land an einem Tage entkreiset, ein Volk mit einem Male geboren,
„Daß Zion also kreisen und gebären sollte ihre Kinder?"
Ich sollte zum Durchbruch bringen und nicht gebären, spricht Gott ꝛc.

Auch sonst noch ist die Rede oft dialogisch und herrscht der Ton der lebhaften Discussion vor.

Wie anders handhabt diese Form Maleachi! Seine häufige Wiederholung: Gott spricht. ... Ihr sprecht ... wird wahrhaft lästig (1, 2. 6. 7. 13. 2, 14. 17. 4, 7. 8. 13. 14.), und wo er es unterläßt, die redenden Personen genau zu bezeichnen und dennoch sie im Dialoge auftreten läßt, da muß man erst errathen, daß er in der Form des Zwiegesprächs seine Gedanken mittheilt. Darauf hat vor Kurzem *Sänger* gut aufmerksam gemacht[2]). So führt er

den jüngern, fünf ausgewählt, und auch die Deutung des Bereschith rabba liegt nicht fern; aber מִקְצָת ein Theil, ist erst ganz später Sprachgebrauch in Nehemia und Daniel.

1) Die drei kleinen Glieder in V. 2. entsprechen den drei größeren in V. 1 auch im Numerus, als eingehende Antwort.

2) Maleachi. Eine exegetische Studie über die Eigenthümlichkeiten seiner Redeweise (Jena 1867. 87 S. 8.). Die tüchtige fleißige Abhandlung ist im Folgenden theilweise benutzt.

2, 10 die Priester an, welche „heuchlerisch[1]) schönthun mit der Thorah" und sie dadurch verdrehen, indem sie sagen:

„Ist nicht ein Vater uns Allen? hat nicht ein Gott uns geschaffen?"

Auf diese weitherzige Anschauung von der gleichen Abstammung des ganzen Menschengeschlechtes, der Gotteskindschaft aller Menschen gestützt, nahmen die Judäer, nahmen auch die Priester sich Frauen von fremden Völkern. Der Prophet aber erwidert, daß zwar diese ideale Auffassung nicht abzuweisen sei, sie aber doch nicht zum Bruche des engern Bundes führen dürfe:

Warum sollten wir treulos sein Einer wider den Bruder, zu entweihen den Bund unserer Väter?

Er fährt fort das Verfahren zu tadeln, daß man Götzendienerinnen eheliche und zugleich der Opferdiener des wahren Gottes sein wolle. Dabei noch verstoßen sie um der neuen fremden Frauen willen die Jugendgemahlin aus dem Bundesstamme. Das Volk beruft sich (V. 15) auf ein großes Beispiel:

„Hat's nicht Einer gethan, und ihm ist Rest des Geistes?"

Sind wir schon auf's Errathen angewiesen, daß hier wie oben eine gegenredende Person eingeführt wird: so bleibt uns noch räthselhafter, wen der Prophet mit seiner Bezeichnung: Einer, אחד, meint. Ich glaube, daß uns sein Zeitgenosse, der jüngere Jesaias, darüber aufklärende Andeutung giebt. Dieser weist die Seinen im Namen Gottes auf ihren Ahnherren Abraham hin, „Einen habe Ich ihn gerufen, ihn gesegnet und vermehrt" (51, 2). Darin liegt freilich, daß er ein Einzelner gewesen, der zu Vielen geworden, aber auch daß er einzig in seiner Art, der Hervorragende und Ausgezeichnete gewesen. Und wie den Vorzug dieses Einzighohen, aber doch Vereinzelten durch ihre Menge ausgleichen wollend, sagen die Israeliten bei Ezech. 33, 24.: Einer war Abraham und erbte das Land, und wir sind Viele, uns ist das Land zum Erbe gegeben. Auch hier tritt die dem Worte inwohnende doppelte Bedeutung hervor. Allein wie Abraham aus der Geschichte der Vergangenheit als „Einer" entgegenstrahlt, so scheint auch in der damaligen Gegenwart „Einer" schlechtweg so genannt worden zu sein, der als einzig unter dem

1) נשא פנים in diesem Sinne, ist später aramäischer Sprachgebrauch: נשב כלפא und daher auch im Griechischen des N. T.: πρόσωπον λαμβάνειν.

Volke hervorragte, und zwar der Hohepriester. Schon Urschrift S. 57 habe ich ausgesprochen, daß Jes. 66, 17 so aufzufassen ist, indem den Großen, den Priestern Unheil verkündet wird, „welche sich heiligen und reinigen bei den Gärten hinter „Einem" in der Mitte"; sie umgeben den besonders geweihten Hohepriester, ihn vor jeder unreinen Berührung schützend. Mit diesem „Einen," denke ich, haben wir es auch hier zu thun, und er wird genauer bezeichnet, indem ihm der Rest des (Gottes-) Geistes beigelegt, er als der Träger des wenigen noch übriggebliebenen göttlichen Lebens, höherer Geisteskraft in Israel charakterisirt wird. Das Volk wendet also ein, daß auch „Einer, dem der Geistesrest sei", also thue, auch der Hohepriester sein früheres Weib verstoßen und ein fremdes geehelicht, wie wir ja Aehnliches auch von Nehemia hören. Darauf erwidert der Prophet:

Und was der „Eine"? verlangt er etwa göttlichen Samen?
Hütet euch doch vor[1]) eurem „Geiste", und sei (er) nicht treulos wider Dein Jugendweib!

Das schlechte Beispiel, sagt der Prophet, welches der „Eine" gebe, könne sie nicht rechtfertigen, sie sollten sich vielmehr vor dem, den sie als Besitzer des Geistesrestes, als ihren Geist bezeichneten, wohl hüten und nicht Untreue üben gegen die frühere Gattin. Vielleicht mischt der Prophet mit Willen die Personen, indem er den Mann aus dem Volke anredet und doch auch den „Einen" meint, und deshalb sagt: sei er nicht treulos!

16 Denn gehässig[2]) ist Wegschicken, spricht Gott, der Herr Israel's,
Er deckt Gewaltthat auf sein Gewand, spricht Gott Zebaoth,
So hütet euch vor eurem „Geiste" und seid nicht treulos.

Wir haben hiermit theilweise zugleich die geistige Richtung Maleachi's kennen gelernt. Er weist den universellen Gott nicht ab, er beruft sich darauf, daß Gott überall anerkannt, überall verehrt werde (1, 11. 14) und er läßt im Principe die allgemeine Bruderschaft aller Menschen gelten; allein sein Anliegen ist die Aufrechterhaltung des nationalen Bundes. Er schwelgt nicht in der Hoffnung von dem Hinzutritte aller Völker zu diesem Bunde, von der unterschiedslosen Einigung in der Wahrheit, noch weniger

1) נִשְׁמַר ב, sich vor einer Sache hüten, daß sie nicht schade, wie 2. Sam. 20, 10.

2) שָׂנֵא ist das aram. Part. Peil שָׂנֵא, סנא, שׂטן, verhaßt.

will ihm der Versuch gefallen, jetzt schon solche Verschmelzung anzubahnen. Wir haben seinen Kampf dagegen in Cap. 2, 10. vernommen, er fährt dort fort:

11. Treulos ist Juda, Greuel wird geübt in Israel und Jerusalem,
Denn es entweiht Juda das Heiligthum Gottes, das Er liebt
Und nimmt zum Ehegemahl die Tochter fremden Gottes.
12. Gott rotte aus dem Manne, der sie entblößt und schwächt,[1])
(Gedenken, Namen) aus den Zelten Jakob's
Und der Gabe darreicht dem Gotte Zebaoth!

Darauf folgt, wie schon oben bemerkt, die Anklage über die Verstoßung des judäischen Jugendweibes um des neuen fremden willen:

13. Und das zum Zweiten thut ihr, mit Thräne zu bedecken den Altar
Gottes, mit Weinen und Stöhnen,
So daß Er sich nicht mehr wende zu der Gabe, nicht nehme wohlwollend von euren Händen.
14. Ihr sprecht: „weßhalb?" Weil Gott gezeugt zwischen dir und dem
Weibe deiner Jugend, die du treulos behandelt,
Und sie ist deine Genossin und das Weib deines Bundes.

Und nun folgt die Rede von dem „Einen", die wir bereits besprochen haben.

Der Kampf für die Bewahrung der unvermischten Nationalität, allerdings als der Trägerin des reinen Gottesglaubens, für die Fernhaltung aller fremden Elemente steht dem Maleachi im Vordergrunde. Er schaut nicht einmal mit beseligtem Wonnegefühl in die Zukunft, welche die Aussicht auf allgemeine Menschenverbrüderung

---

1) עֵר ist mit יעשנה, das ohne diesen Zusatz ganz beziehungslos bliebe, zu verbinden. עֵר nehme ich im Sinne von Nacktheit, also: er macht sie nackt, ענה aber heißt: ehelich beiwohnen. Schon 2. Mos. 21, 10 wird עֹנָתָהּ von den meisten Erklärern so gedeutet, im Späthebr. der Mischnah ist es der stehende Ausdruck für den Termin der Ausübung der ehelichen Pflicht. Im Grunde ist wohl עֲנָתָהּ dasselbe, nur daß es als Pielform die Bedeutung der Gewaltsamkeit hat. Auch hier ist vielleicht וְעִנָּהּ zu lesen, und die Gewaltsamkeit läge, wie so oft, darin daß die Ehe als keine rechtmäßige anerkannt wird. — Die Erklärer glauben, עֵר וְעֹנֶה יכרת auf als Objekt beziehen zu müssen, weil diesem ein solches fehlt, aber dasselbe, etwa שֵׁם, זֶכֶר oder Aehnliches, ist hinzuzudenken, wie Jerem. 44, 8. An Er und Onan (אונן!) die Söhne Juda's hier zu denken, bei dem zweiten „Juda" in V. 11 an den Sohn Jakob's, der ein fremdes Weib genommen, ist ebenso abenteuerlich, wie bei dem „Einen" (V. 15) an Abraham, weil dieser die — Sklavin — Hagar verstoßen!

eröffnen soll; als Fernsicht, als Erwartung vor dem Eintritte „des großen, furchtbaren Tages" erscheint ihm die von Gott gewirkte Erscheinung des Propheten Elia, der die Kinder wieder den Vätern zuführe, den Stammesbund befestige, sonst verfalle das Land dem Banne und der Verwüstung (3, 23. 24). An dem großen Tage selbst wird eine Läuterung vorgenommen, werden die Gottesfürchtigen erkoren, die Frevler verbrannt und zermalmt (2, 2—5. 3, 17—21). Natürlich ist ihm die brennendste Frage die eheliche Vermischung mit Töchtern der Fremde, und vorzugsweise sind es die Priester, denen er einen solchen Verrath am Vaterlande vorwirft. Sie deuteln das Gesetz durch die Anwendung der weitherzigen Ansicht von der Einheit der Menschenabstammung auf die Gestattung von Mischehen; ihnen wird es besonders vorgehalten, daß sie den Töchtern eines fremden Gottes beiwohnen und doch dem wahren Gotte die Gaben darbringen wollen, ihre rechtmäßigen Frauen deßhalb verstoßen und so den Altar mit den Thränen der verschmähten Töchter Juda's bedecken. Es mag sein, daß Beziehungen zu den benachbarten Großen aus fremden Völkern, Staatsrücksichten, welche geboten, mit denselben ein gutes Verhältniß zu unterhalten, vielleicht auch üppige Sitten bei den Vornehmen und den angesehenen Priesterfamilien besonders eine laxe Behandlung der Mischehen veranlaßten und daher der Unmuth des Propheten auch vorzugsweise sie traf. Auch mußte das verführerische Beispiel von oben her besonders verderblich einwirken, wie sich ja wirklich, nach unserer Erklärung, das Volk auf den „Einen" als Vorbild berief, und so mußte gerade gegen die Patricier und die Priester zunächst mit allem Nachdrucke vorangegangen werden. Aber die ganze Haltung des Propheten beweist, daß er den Priestern wirklich eine höhere Stellung einräumt und deßhalb sein Schmerz um ihre Entwürdigung um so tiefer ist.

Für Maleachi sind Priester und Opferdienst der Mittelpunkt religiös-staatlichen Lebens. Er überhäuft sie mit Vorwürfen, gerade weil er ihren Beruf so hochstellt, weil sie die Lehrer und Führer des Volkes sein sollen (2, 1 ff.). Der Tadel trifft sie aber nicht blos, weil sie die sittlichen Gebote nicht erfüllen, sinnlich und gewaltthätig sind (3, 5), nicht blos weil sie den nationalen Bund durch Mischehen entweihen, sondern hauptsächlich weil sie dadurch das Opfer entweihen, den Altar schänden, überhaupt weil sie ihren Opferdienst nicht rein erhalten. Sie bringen verunreinigt Brod

auf den Tisch Gottes (1, 7. 12), bringen blindes, lahmes, krankes Vieh zum Opfer dar (8. 13. 14). Erst wenn sie geläutert sind, werden sie rechtmäßig die Gaben darbringen können (3, 3). Darum ist ihm aber auch andererseits die Vorenthaltung des Zehnten und der Hebe von der Frucht, der von dem Volke zu entrichtenden Priester- und Levitengaben ein an Gott selbst begangener Raub, ein fluchwürdiges Verbrechen, das Noth und Elend herbeiführen muß (8—12). Wenn er also die Priester schmäht, so ist es nicht, weil er in dem ganzen Priesterthum eine ungenügende, angemaßte Vertretung der religiösen Idee erblickt, vielmehr im Gegentheile weil das Priesterthum die wahre Vermittlung mit Gott ist, die Priester nun, welche ihres Amtes nicht warten, es entweihen, das Höchste entwürdigen. Kein Kampf gegen die Opfer im Allgemeinen entfährt seinen Lippen, Nichts von ihrer Entbehrlichkeit, kein Hinblick auf die Erhebung des ganzen Volkes; er will nur den Priesteradel auch in seiner religiösen Veredlung und der Priesterweihe sehen.

Ein ganz anderer Geisteshauch weht uns aus dem jüngeren Jesaias entgegen. Wie seine Rede schwunghaft sich erhebt, anschwillt, mächtig dahinrauscht und schon durch die Form Ahnungen erweckt, so noch weit mehr durch ihren ideellen Inhalt. Der Seher steht auf der reinen Höhe großer Zukunfterwartungen, ein hohes Ideal erfüllt ihn, das er im Geiste verwirklicht sieht, mit dem er auch die kümmerliche Gegenwart tröstet und erhebt, das er dann auch als Maßstab für seine Anforderungen an dieselbe anlegt, sie mit scharfem Worte strafend. Er hegt Israel, bedroht seine Feinde, verspottet ihren Götzendienst, jauchzet im Kampfe gegen dessen geistentleerte Anhänger, aber er liebet auch die fremden Freunde Israels, er verherrlicht mit voller Lust den „gottgesalbten" Cyrus, den Helden, der den Auftrag Gottes vollzieht und mit unbezwinglicher Kraft Alles sich unterthan macht. Israel ist ihm der „Bund der (Erden-) Gesammtheit, das Licht der Völker" (42, 6. 49, 8), damit alle Bewohner der Erde von der einen, sie alle umschlingenden Gesinnung der Gotteserkenntniß durchdrungen werden. „Der sagt: ich bin Gottes, und der rufet den Namen Jakob's, und der schreibt seine Hand Gott zu und belegt mit dem Namen Israel's (44, 5).

Nicht spreche der Sohn der Fremde, der Gotte sich zugesellt:
„Mich schließt Gott ab von seinem Volke,"
Und nicht spreche der Verschnittene: „Siehe, ich ein dürrer Baum!"

Denn so spricht Gott zu den Verschnittenen, die Meine Sabbathe hüten,
Erwählen was Ich begehre und festhalten an Meinem Bunde:
Ich gebe ihnen in Meinem Hause und Meinen Mauern Mal und Namen,
Besser als Söhne und Töchter,
Einen ewigen Namen gebe Ich ihm, der nicht vertilgt wird.
Und die Söhne der Fremde, die Gotte sich zugesellen,
Ihm zu dienen, den Namen Gottes zu lieben, Ihm Verehrer zu sein,
Wer den Sabbath hütet, daß er ihn nicht entweihe und an Meinem Bunde festhält:
Ich bringe sie auf Meinen heiligen Berg, Ich erfreue sie in Meinem Gebethause,
Ihre Ganz- und Schlachtopfer zum Wohlwollen auf Meinem Altare,
Denn Mein Haus wird Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden.
So spricht der Herr Gott, der sammelt die Verstoßenen Israel's,
Ich sammle zu ihm noch zu seinem Eingesammelten (56, 4—8).

Denn „von Westen ehrfürchten sie den Namen Gottes und vom Aufgange der Sonne seine Herrlichkeit" (59, 19).

[1])Ich versammle alle Völker und Zungen, sie kommen und sehen Meine Herrlichkeit.
Ich mache an ihnen ein Zeichen, schicke von ihnen Enteilende zu den Völkern,
Tharsis, Pul, Lud, den Bogenspannern, Thubal, Javan, den fernen Eilanden,
Die nicht gehört Meinen Ruf, nicht gesehen Meine Herrlichkeit,
Und sie verkünden Meine Herrlichkeit unter den Völkern.
Und all eure Brüder[2]) aus allen Völkern bringen Gabe dar Gotte
Auf Rossen, Gespann, Wagen, Maulthieren und Dromedaren
Nach dem Berge Meines Heiligthums, Jerusalem, spricht Gott,
Wie die Söhne Israels die Gabe darbringen in reinem Gefäß ins Gotteshaus,
Und auch von ihnen nehme Ich zu Priestern, zu Leviten, spricht Gott. (66, 18—21).

Selbst das Priesterthum scheidet nicht, es ist kein Vorzug, den Andere nicht erreichen könnten, es hängt von der Reinheit der Gesinnung ab.

Der Geist des Herrn, Gottes, ist auf mir, dieweil Er mich gesalbt
Frohes zu verkünden den Gebeugten ...
Sie werden genannt die starken Bäume des Heils, Pflanzung Gottes zum Ruhme ...
Ja, ihr werdet Priester Gottes genannt, Diener unseres Gottes redet man euch an. (61, 1. 3. 6).

Also alle — Priester ohne Stammesunterschied. Diejenigen gerade, welche sich als Priester besonders erheben, mehr zu sein dünken

1) Der Anfang des Verses scheint verstümmelt zu sein.
2) Vgl. diese Zeitschr. Bd. V S. 284 f.

als das Volk, geißelt der Prophet mit allem scharfen Spotte, mit tiefem Unmuthe, die Herrschsüchtigen, die die wahren Gottesknechte übermüthig behandeln und drücken; sie werden verschmachten, die wahren Gottesknechte die Fülle genießen (65, 13—15). Sie, die bei all ihrem Frevel doch den Heiligkeitsdünkel haben und das stolze Wort sprechen: „Weg, bleibe bei Dir, komme mir nicht nahe, ich heilige Dich (V. 5), sie „eure Brüder, eure Hasser, eure Banner, die es aussprechen: um meines Namens willen wird Gott geehrt! und doch erscheint Gott bei eurer Freude und sie werden zu Schanden." (66, 5)[1].

Dem Seher gelten nicht die geburtgeweihten Personen, nicht der geweihte Raum, nicht die dort dargebrachten Opfer,

Der Himmel ist Mein Thron, die Erde Schemel Meiner Füße.
Welches ist das Haus, das ihr Mir erbauen wollt, welcher Mein Ruheort?..
Kinderschlächter — Menschenschläger, Lammopferer — Hundekücker ...
(66, 1. 3).

Das liegt Alles hinter dem Propheten wie aus alter verschollener Vergangenheit, und so hoch ihm Israel steht mit seiner Geschichte, so sind es dennoch nicht die Verdienste aus der Urzeit, die ihm zum Heile gereichen, sondern die enge unmittelbare Beziehung zu Gott.

Abraham weiß Nichts von uns, Israel kennt uns nicht[2])
Du, o Gott bist unser Vater, unser Erlöser ist von jeher Dein Name (63, 16).

Ja, sie werden selbst einen neuen Namen annehmen (62, 2. 65, 15. 17), wie Himmel und Erde sich erneuen (65, 17. 66, 22). Wohl steht der Sabbath ihm hoch, als ein Tag des Gebetes und der Selbstweihe, auch ist ein Greuel ihm Gewürm, das götzendienerisch mißbraucht wird, aber dennoch ist alles Aeußerliche ihm eitel, er schmäht das Fasten, das sühnen soll, während nur Seelenadel erhebt (Cap. 58). Und so schaut er auf die Zeit hin, wo

1) Vgl. Urschrift S. 56.

2) Die Punktation יְדָעֲנוּ und יַכִּירֲנוּ ist offenbar eine tendentiöse Vocaländerung der Punctatoren für יֵדְעֵנוּ und יַכִּירֵנוּ, indem sie, Anstoß daran nehmend daß Abraham und Jakob Nichts von uns wissen und uns nicht erkennen werden, sich um uns fürder nicht bekümmern, die Vergangenheit daraus machen, daß sie dies — wohl während der Zeit des sündigen Abfalls — nicht gethan, es wohl aber künftig thun werden. Bei יֵדְעֵנוּ war die Aenderung voll durchzuführen, bei יַכִּירֵנוּ sollte es wenigstens durch den Vocal, der dem Suffixe vorangeht, angedeutet werden. Vgl. ähnliche Beispiele diese Ztschr. Bd. V S. 145.

jeden Neumond und jeden Sabbath alles Fleisch kommt vor Gott zu huldigen (66, 23).

Ja wir stehn mit ihm auf der Bergeshöhe der Idee, athmen im reinen Aether Himmelsluft, saugen mit universellem Blicke das Bild der ganzen Welt in uns ein und legen die in Gott und reiner Sitte verklärte Menschheit an das für Alle warmschlagende Herz. Er kennt kein engherziges Markten mit den Priestern über die Tauglichkeit ihrer Opferthiere, er erzürnt sich nicht über das Kargen mit den Zehnten, er weiß von keiner Entrüstung über Mischehen. „Ein Haus des Gebetes für alle Völker," ein großes Weltheiligthum, daselbst alle Menschen Priester mit den reinen Opfergaben der Lippe und des frommen Wandels, dieses Haus Alle umfassend, Keinen und Keine ausstoßend.

Es ist eine mächtige Kluft zwischen diesem jüngern Jesaias und Maleachi. Sie sind beide, „aus den Wassern Juda's hervorgegangen", wollen die Saat der reinen Gotteserkenntniß für die ganze Welt ausstreuen. Aber der Eine klammert sich ängstlich an den nationalen Träger, engt sich ein in Jerusalem, wagt nicht die Mauern des Tempels zu verlassen, braucht dessen Opferweihe und die heiligenden Priester, sie müssen im absondernden Schmucke äußerlich abgeprägter Heiligkeit erscheinen. Der Andere will die Nation zum Völkerbunde, Jerusalem zur Welt, den Tempel zum heiligen Universum, das Priesterthum zur heiligen Menschheit erweitern. Das ist die Consequenz der judäischen Reform, aber sie kann sich in der ärmlichen Gegenwart, der sie gepredigt wird, nicht verwirklichen. Der Gedanke ist unverloren, er bleibt eine treibende Macht, aber er kann doch nicht volle Gestalt gewinnen. Die Priester, wie sie sind, von beiden hart getadelt, wem werden sie sich zuwenden, dem jüngeren Jesaia oder Maleachi? Sie haben vornehme Gelüste, verbinden sich gerne staatlich und ehelich mit dem Auslande und müssen dennoch ihrer ganzen Stellung nach ihre priesterlich heiligende Absonderung, ihre vorgeblichen Vorzüge und überragenden Rechte wahren, sie müssen auf die Erhaltung des reinen aristokratischen Blutes bedacht sein, sie sind noch mehr priesterlich als national, noch mehr israelitisch als judäisch, obgleich die Nachkommen Zadok's ihre Höherstellung gerade Juda verdanken. Ihnen ist sicher die Aufnahme, wenn auch unter mancherlei Umgestaltung, der früheren israelitischen Bücher und deren Verbindung mit dem judäischen Deuteronomium zu einem Ganzen zuzuschreiben. Es erwachsen aus

ihnen die Sadducäer. Aber das Volk? Es bekämpft judäisch die Anmaßungen des Priesterthums, kann sich aber dennoch von ihm nicht lossagen; es hegt alle großen Hoffnungen in sich, aber die Noth des Tages, die Mühe sich dem Andrange mächtiger Nachbarn gegenüber zu erhalten, mußte ihm den nationalen Drang schärfen, den Eifer erhöhen, seine Eigenthümlichkeit in der schroffsten Weise auszubilden. Ueberall innerer Widerspruch, wie er im Pharisäismus gährt und nicht zur Versöhnung gelangen kann.

Wer soll unser Hort nunmehr sein, Maleachi oder der jüngere Jesaia?

24. Febr.

III. Analekten von Dr. Zunz.

9. Verfehltes Wortverständniß.

Heute ist es keine Neuigkeit mehr, daß Fehler, die man auf dem Gebiete jüdischer Wissenschaft begeht, langdauernd und hartnäckig sind. An solchen haben nicht den kleinsten Theil die sprachlichen Verstöße, meist aus der Unbekanntschaft mit Sitten der Juden und mit ihrer Literatur entsprungen, auf welche ich bereits vor funfzig Jahren in Etwas über die rabbinische Litteratur S. 39 aufmerksam gemacht. Seitdem ist auf diesem Felde manches Gute gediehen: Irrthümer in Bezug auf Büchertitel, Personennamen, Ortsnamen, Auf- In- und Unterschriften, Daten und Abkürzungen sind mannigfach berichtigt worden. Meinen Beiträgen zu solchen Berichtigungen — als: in meiner Schrift gegen Chiarini (1830) S. 25, 29, 30; den gottesdienstl. Vorträgen S. 25, den additamenta (1838) im catal. Mss. Lips. p. 324. in Analekten Nr. 4, 5, 8[1]), itinerary of Benjamin de Tudela 2, 6; zur Geschichte und Literatur (1845) S. 181, 219, 407, 416, 446, 447, das Verzeichniß daselbst S. 450 bis 454; in den Ritus (1858) S. 217 oben, 221 Anm., den hebr. Handschriften (1864) S. 6, 10, 11, 12, 14 — sei hier noch eine, meistentheils Handschriftenverzeichnissen entnommene Nachlese hinzuzufügen verstattet.

---

1) Geigers (ältere) Zeitschrift B. 2 S. 323, 330. B. 3 S. 49, 51 [signum statt אמת auch in cod. Rossi 326]. B. 5 (1840) S. 38.

In dem wahrscheinlich den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts zugehörigen Verzeichnisse der Mss. der ehemaligen Heidelberger Bibliothek (Serapeum 1850 N. 13) werden S. 196 aufgeführt: N. 20 liber ambulationum magnarum, N. 22 responsiones capitis. Zweifelsohne ist erstere Nummer הלכות גדולות und letztere תשובות הרא"ש d. i. des R. Ascher.

Bartolocci (biblioth. t. 3. p. 610) übersetzt רומי חייבת שטיבעה יצא וכו': Roma digna ut submergatur. t. 1 p. 169 löst er בעז" [im Tractat Aboda sara] in itaque auf. — Eisenmenger kennt (Th. 1 S. 198, Th. 2 S. 95) die Bedeutung nicht von גרידא und אבזריידהו. — Die Gebetsstelle ולכל בריה וגויה די מחסורה übersetzt Mai (catal. Biblioth. Uffenbach p. 6): extraneis gentilibus nil nisi egestatem, so daß er den Segenswunsch in einen Fluch verwandelt.

Wolf (biblioth. t. 3 S. 695) gibt das Datum in einer Unterschrift wie folgt an: in novilunio mensis Jjar die tertio qui erat sabbatum, ohne den Widerspruch zwischen Sabbat und Dienstag zu bemerken, während die Worte ברח" אייר ביום ג' שנת קצו" ganz deutlich sind: er las שבת statt שנת. יחידים, welches oft Gebildete, Erlesene bedeutet (vgl. Literaturgesch. d synag. Poesie S. 309) übersetzt er (das. S. 870) qui unum deum profitentur. Das (das. S. 1208) mißverstandene שובבים findet man auch in dem Kataloge der Tychsenschen Bibliothek S. 186.

Hirt (oriental. Bibliothek Th. 6 S. 277) übersetzt הוזכר לי זכות אבות „ist mir das Buch von den Verdiensten der Väter bekannt gemacht worden"; das. S. 292 und 296, wird aus dem einfachen Namen נפתלי בר יודן ש"ליט „Naphtali dem ich Ansehen unter den Juden wünsche." Ebendaselbst heißt איש אחד בן השוק [er las השאל] „ein anderer Bösewicht". — Unbegreiflich erscheint Köcher's „Asulai et filio ejusdem Agedolimo" (nova bibliotheca t. 2 p. 265) da er de Rossi de origine p. 108 anführt, wo deutlich „Asulai in recentissimo suo opere schem agedolim" steht. — Assemani's Katalog der Vaticanischen Handschriften berichtet daß cod. 29 dem königlichen Schatzmeister Umith ben Asriel gehört habe: so mißverstand man die masoretische Note zu 1. Chron. 27, 25! — סיפרא דבי רב übersetzt Wilkins (1 Chron. 11, 22) librum in quo multum.

Von Verstößen de Rossi's — vgl. die hebr. Handschriften S. 18 — seien hier folgende angemerkt: Nescihi (cod. 23) ist

נשיאי הלוי und ghessi (cod. 62.) גיסי, eben so mißverstanden wie Benjamin de Tudela's גיסר (ed. Asher Vol. 2 p. 12). eductio (cod. 102) verbessere man in testamentum — Er las צואת anstatt צויאת —, Salmiel (cod. 396) in Schelummiel. Der Zuname Melammed ist zu cod. 94 richtig angegeben; in dem Verzeichnisse vor den Varr. lectt. stand dafür „magistri". Dieser Fehler ist jedoch wiederholt bei cod. 402, wo p. 27 „praeceptoris", während derselbe Schreiber in cod. 483 Malmad genannt ist. ego Mara (cod. 409) u. Bedorach (cod. 312 p. 171) scheinen mir fehlerhaft, deßgleichen ist statt des Zunamens תלמיוד — womit Steinschneider in hebr. Bibliographie B. 7 S. 18 zu vergleichen — beim cod. 489 „discipuli" vermerkt. Aehnlich dem Irrthum in dem Buchtitel עצם השמים (Analekten N. 4 S. 330 Anm. 57) ist zum cod. 843 בעצם היום הזה „in robore" übersetzt, während das richtige substantia bereits Assemani zum cod. Urbin. 43 hat. Die Worte cujusdam Seboraei (cod. 563 N. 28) sind aus den Namen בן סבר entstanden; der Titel החבר zum cod. 571 richtig chaver, wird zu cod. 1180 socius. In der Beschreibung der codd. 317, 801, 1298 erscheint dilectus verdächtig: In dem ersten ist „in gratiam praeceptoris mei dilecti vielleicht für מורי חביבי; ob im zweiten filio ejus dilecto für בנו חכחמד steht? „Binjâmini dilecti domini" des dritten ist sicher בניימין ידידיה. Zu cod. 611 ist übersehen, daß der Abschreiber sich des חזק anhebenden Verses 1. Chron. 19, 13 bedient. Die Worte ראש הספר bei Parchon werden (cod. 764) in capite libri übersetzt; wahrscheinlich muß הספר in ספרא (Sifra) verbessert werden. Menares camardon des cod. 1319 ist der Vorplatz (מגרש ob Ghetto?) von Campredon. Aus der in Unterschriften üblichen Formel לעבדיה בר אמתיה — nach Ps. 116, 16 — wird trotz der Berichtigung Biscioni's (catal. p. 78) Obadia b. Amathia (cod. 552) oder servi sui filii veritatis ejus (cod. 1146). דודי in cod. Kenn. 585 wird amicus; amico in cod. Rossi 215 ist vermuthlich ein ähnlicher Irrthum. Dahingegen wird בעזר דודי einer Breslauer Handschrift (cod. exter. 129) cum auxilio patrui mei übertragen, während es Gottes Beistand bedeutet und die Worte der reimenden Unterschrift heißen müssen: בשנת תתקצח, בעזר דודי צח, des Hohen Liedes, auch דודי allein, ist in Midrasch und Piut die Bezeichnung Gottes in Bezug auf Israel. Das Wort צח fehlt in der Unterschrift bei de Rossi Varr. lectt. t. 3 p. V. — Zu cod. 326 ist übersehen, daß ברוך זכרו וכבודו לנצח דודי צח.

delectus dissertationum das מבחר המאמרים des cod. 1108 N. 3 ist.

Zu Jesaia 38, 15 führt Gesenius aus Abulwalid eine Talmudstelle an, die zum Theil unrichtig wiedergegeben ist, obwohl sie bereits richtig bei Eisenmenger Th. 1 S. 479 zu finden war. — In der gedruckten Beschreibung des cod. Dresd. 399 ist als Verfasser des pentateuchischen Commentars ben zori angegeben, als stände in der Handschrift בן צור; allein dort ist nur פירוש התורה בקצור zu lesen. —

Rittangel übersetzt in der Pesach-chagada פרישות דרך ארץ: dispersionem per omnem viam terrae. —

Mit בקצור (siehe oben) hatte schon Wagenseil Unglück, aus Jachia's (46a): המעשה היה בקצור wird: haec accidisse Kazori (tela p. 615). Auch kommt bereits bei ihm (disput. Jechiel p. 16) der Jesus Gereda (גרידא) vor. — Hyde (itinera mundi p. 131) versteht unter ראש הגויה capitali parte corporis. — Beck (Targ. Chron. 1, 48) verwandelt ר' יוחנן דידיה in Jochanan Didias. — Bei Wolf biblioth. t. 3 p. 170 muß Eulogius in Aulus Gellius und das. p. 826 subtilem in die Stadt Philipopel verbessert werden. — In Hirt's oriental. Bibliothek Th. 6 S. 277 liest man den Satz: „auch in Ansehung dessen, wie sie der Ordnung nach von Anfang an auf einander folgen" als deutsche Uebertragung von אפילו כחוט השערה. — In dem neuen Kataloge der hebräischen Msc. der Pariser Bibliothek wiederholen sich die Fehler „Obadia b. Amathia" (cod. 604) und „Ghisi" = גיסי (cod. 816); der Name מבחר ist in מחר entstellt (cod. 310) und die Abkürzung אה״ (אותו האיש) nicht richtig aufgelöst (cod. 1097). Die Ortnamen Asbona (cod. 592) [1]), Aspilo (cod. 609), Alizano (cod. 1176), Bibania (cod. 401), Miliab (cod. 1010) lauten richtiger: Lissabon, Spello, Lucena, Bevagna, Millhaud. Mazitara (cod. 309) ist Misitra, wie es cod. 1281 genannt wird; Duca (cod. 307) ist Rocca (cod. 857) [1]); aus Minola (cod. 794) werde de Nola, gleich dem cod. 1041. טריקרגו und גילפה (cod. 1168) sind bekannte Orte in Neapel הר אלצירן (cod. 857) ist Montealcino, באפיצי (cod. 926) heißt in Apice. Meir Bonin (cod. 359) ist מעיר בונא (aus Bonn) [1]), לאמוילא (cod. 768) vielleicht Munla in Aragon. Statt Calatayud schreibt der Katalog stets (cod. 434,

1) Vgl. diese Zeitschr. Bd. IV S. 188. G.

955, 1100 zweimal) Catalayud. Ganz unbekannt ſind: Noglidano (cod. 152), Forti (cod. 381), Vitruvio (cod. 895). Ueber דשק לא (cod. 1047 p. 191) vergleiche man meine Literaturgeſchichte d. ſyn. Poeſie S. 482.

IV. Das Salböl bei den Phariſäern und bei den Evangeliſten.

I. Bei den Schammaiten, den Hilleliten und den ſpäteren Phariſäern.

Die Sitten wechſeln. Was in der einen Zeit als überſchwänglicher Luxus, Verſchwendung und Verweichlichung getadelt wird, gilt der andern als begehrenswerthe Bequemlichkeit, als Gebot des Anſtandes. So bewirkt die Herrſchaft der wandelbaren Mode auch eine Aenderung in den Vorſchriften für das Leben; kann man ſich dann in Angaben früherer Zeiten nicht mehr recht hineindenken, ſo ſucht man ſie den eigenen Anſchauungen anzupaſſen. Auf ſolche leicht verſchwindende Umgeſtaltungen muß man achten, wenn man die richtige Erklärung für hervortretende Verſchiedenheiten der Meinungen und für Widerſprüche in Erzählungen finden will. Ein Beiſpiel dafür bietet die verſchiedenartige Auffaſſung des Salbens mit wohlriechenden Oelen.

Es kann als bekannt vorausgeſetzt werden, daß dieſes Salben bei den orientaliſchen Völkern, auch bei Griechen und Römern, als beſonders erquickend, faſt als Bedürfniß galt, und namentlich als zum feſtlichen Mahle gehörig betrachtet wurde. Man ſalbte das Haupt mit guten Oelen und fand den Genuß des Mahles dadurch erhöht. Die demokratiſche Geſinnung jedoch, welche mit dem Ende der zweiten Tempel-Periode unter den Phariſäern ſich mächtig ſteigerte und an dem Kampfe gegen den Uebermuth der Römer principiell erſtarkte, erblickte auch in dieſer Sitte, obgleich ſie unter den Juden von alter Zeit her gebräuchlich war, einen ſchwelgeriſchen Luxus, ariſtokratiſche Schlaffheit, die ſie als ſchimpflich betrachtete. Zum Ausdrucke dieſer Geſinnung macht ſich die Hillel'ſche Schule gegenüber der, dem Herkommen anhänglicheren Schammai's. So leſen wir: „Wird während der Mahlzeit wohlriechendes Oel und Wein gebracht, ſo nimmt man, wie die Schule Schammai's vorſchreibt, das Oel in die rechte, den Wein in die linke Hand, ſpricht zuerſt

den Lobspruch über das Oel, dann den über den Wein. Die Schule Hillel's hingegen ordnet an, man nehme den Wein in die rechte, das Oel in die linke Hand, spreche zuerst den Lobspruch über den Wein, dann den über das Oel und bestreicht damit das Haupt des Aufwärters; ist dieser jedoch ein Gelehrtenschüler (d. h. Pharisäer), so bestreicht man damit die Wand, denn für einen Gelehrtenschüler ist es nicht löblich von Salben duftend einherzugehen."[1])

Die Schule Schammai's stellt demnach den Genuß, welchen das wohlriechende Oel bietet, höher als den Genuß des Weines, so daß der Lobspruch über jenes dem über diesen vorangehen solle, weshalb auch das Oelgefäß in die rechte, der Weinbecher in die linke Hand genommen werde; es ist selbstverständlich, daß man es nun nicht bei dem einmaligen Geruche des Oeles bewenden läßt, vielmehr wie man den Wein trinkt, so salbt man das Haupt mit dem Oele, um seinen Duft dauernd einzuathmen. Die Schule Hillel's aber stellt den Genuß durch den Wein hoch über den durch das Oel, man nimmt jenen in die rechte Hand, spricht über ihn zuerst das Lob Gottes und trinkt dann von ihm; des Oeles jedoch, nicht blos daß es hinter dem Wein zurücksteht, bedient man sich, nachdem man Gott für den Wohlgeruch, welchen er den Würzen verliehen, gepriesen, nicht weiter für sich zum Salben, sondern salbt damit den Aufwärter, wenn er der gedankenlosen Masse angehört, verwendet es aber auch nicht dazu, wenn er der ernsten Lebensrichtung des Pharisäismus anhängig ist, sondern schmiert es an die Wand. Eines kundigen und sittenstrengen Pharisäers ist es nicht würdig, solch leichtfertigem Tande zu huldigen, dessen die frivole Aristokratie sich bedient; man muß seine Verachtung gegen denselben an den Tag legen.

Dem entspricht nun vollkommen eine andere gesetzliche Differenz zwischen den beiden Schulen. Bekanntlich war man von dem ge-

---

1) Thoßeftha Berachoth c. 5: הביאו לפניו שמן ויין, בית שמאי אומרים כוס יין בשמאלו ושמן ערב בימינו, מברך על השמן ואחכ מברך על היין, ובית הלל אומרים היין בימינו ושמן בשמאלו, מברך על היין ושותהו וחוזר ומברך על השמן וטוחה בראש השמש, אם היה שמש תלמיד חכם טחו בכותל, לפי שאין שבח לתלמיד חכם שיצא מבושם. Daraus entnommen Babli Berachoth 43 b mit unwesentlichen Varianten; die Abweichung in jeruschalim 8, 5 wird weiter unten besprochen werden.

meinen Volk nicht sicher, daß sie von der Frucht die den Priestern und Leviten zukommenden Gaben entrichten; die Pharisäer hielten sich daher für verpflichtet, von der Frucht, die sie von solchen unzuverlässigen Leuten kauften, die also als „zweifelhafte, Demai," galt, wenigstens einige dieser Gaben nachträglich zu entrichten. Doch galt Dies nur von Dingen, die zum wirklichen Genuß, zum Essen und Trinken bestimmt waren, nicht aber für Ungenießbares oder doch nicht zum Essen Verwandtes, wenn auch ein sonstiger Gebrauch davon gemacht wurde. Wie verhält es sich nun mit dem wohlriechenden Salböl? Gilt das Salben auch für einen derartigen Genuß, daß es zum Abscheiden der Gaben den Gewissenhaften verpflichtet? Man sollte denken, das Salben, an dem der ganze Körper sich erquickt, werde dem Trinken gleichgestellt; das ist auch sicher alte herkömmliche Anschauung, so daß am Versöhnungstage das Salben wie das Baden gleich dem Essen und Trinken untersagt ist (Mischnah Joma 8, 1), und zwar, wie ausdrücklich (Mischnah Schabbath 9, 4) angegeben wird, weil das Salben dem Trinken gleichzuachten ist. Demnach sind auch von dem „zweifelhaften" wohlriechenden Oele die Gaben zu entrichten, das ist die Ansicht der Schule Schammai's. Die Schule Hillel's hingegen spricht davon frei [1]), offenbar weil sie das Salben geringschätzig behandelt, das wohlriechende Oel als etwas für den achtbaren Menschen gar nicht Brauchbares betrachtet.

Neben dem Salböl gab es noch anderes Wohlriechende, Spezereien, die, angezündet, einen angenehmen Duft verbreiteten und besonders zur Würze der Mahlzeit dienten (בשמים, מוגמר).

Das Verhältniß nun zwischen diesen beiden wohlriechenden Gegenständen richtete sich nach dem Gebrauche, den man vom Salböle machte und nach dessen Schätzung; bediente man sich dessen wirklich zum Salben, achtete man dasselbe als besonderen Genuß, so mußte ihm der Vorzug vor den Spezereien eingeräumt werden, verpönte man jedoch das Salben, so war dessen bloßer Geruch ein viel rascher vorübergehender als der der Spezereien. Das erklärt uns eine andere Meinungsverschiedenheit der zwei Schulen. Wird zu Tische Oel und Myrthe gebracht, so bestimmt die Schule Schammai's, daß

1) Mischnah Demai 1, 3: שנן ערב בית שמאי מחייבין ובית הלל פטרין. Die Einschränkungen, welche die Thoßeftha (und ihr folgend, die jerusalemische Gemara) in den Worten der Hilleliten macht, werden später Besprechung finden.

man zuerst Lob über das Oel, dann erst über die Myrthe spricht, während die Schule Hillel's die umgekehrte Folge verlangt. [1])

Wenn wir hier sehen, daß die Hilleliten den wohlriechenden Spezereien einen Vorzug gaben vor dem Salböle, so wollen sie damit ihre Geringschätzung des letzteren an den Tag legen, dem gegenüber sie den ersteren einen höheren Werth beilegen. Damit aber ist nicht gesagt, daß sie diesen Wohlgerüchen einen absoluten Werth zuschreiben, vielmehr setzten sie sie, und hier wieder im Widerspruche mit den Schammaiten, hinter andere Genuß bereitende Dinge, denen sie weit höhere Bedeutung beilegten. Dies zeigt sich in der Differenz, welche die beiden Schulen bei den Sprüchen zum Schlusse des Sabbath trennt. Man pflegte nämlich am Sabbathe gegen Abend die Mahlzeit zu beginnen und sie bis in den neuen Tag hinein, d. h. bis nach Einbruche der Nacht fortzusetzen. Solange der Sabbath dauerte, konnte nun kein Licht angezündet, keine Spezereien angebrannt werden. Dies geschah, sobald derselbe zu Ende gelangt war noch während der Mahlzeit, gewöhnlich gegen deren Schluß. Nun begrüßte man nach der Schule Schammai's, zuerst das Gewürze mit einem Lobspruche, dann erst das wieder gestattete Licht; umgekehrt verlangt es die Schule Hillel's [2]). Für sie haben eben die Wohlgerüche einen zu untergeordneten Werth und können daher nicht den Anspruch erheben, daß ihrer vor dem gleichsam wieder neu geborenen Lichte gedacht werde. Dem entspricht dann auch die schlechtweg hingestellte Lehre, daß wer am Schlusse des Sabbath in sein Haus eintrete, in folgender Reihe die Lobsprüche ordne, zuerst über den Wein, dann über das Licht, dann über das Gewürze und dann den Abschiedsgruß an den Sabbath richte [3]), wo, wie immer, stillschweigend die Ansicht der Hilleliten adoptirt wird.

---

1) Berachoth 43b: הביאו לפניו שמן והדס בית שמאי אומרים מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס ובית הלל אומרים מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן. Ueber den Widerspruch Gamaliel's, der auch die Uebergehung dieser Discussion in Thoseftha und Jeruschalmi bewirkt zu haben scheint, vgl. unten.

2) jerus. Berachoth 8, 1: אמר ר' יהודה ... על מה נחלקו עלהמאור ועל הבשמים, שבית שמאי אומרים בשמים ואחר כך מאור ובית הלל אומרים מאור ואחר כך בשמים. Ueber die Varianten in Mischnah, Toseftha und Babli; vgl. unten.

3) Thoss. Ber. c. 5 (Babli 52a): הנכנס לביתו במוצאי שבת מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואחכ אומר הבדלה.

Diese verschiedene Werthschätzung der Spezereien hat offenbar ihre Consequenz auch in einer andern gesetzlichen Differenz, die wir jedoch nur angedeutet finden. An Festtagen nämlich — also außer Sabbath und Versöhnungstag — sind alle Arbeiten, welche zum Bereiten der Speisen erforderlich sind, gestattet, so namentlich auch das Anzünden des Feuers. Dennoch wollen die Schammaiten diese Erlaubniß auf das durchaus Nothwendige eingeschränkt wissen; eine jede derartige Arbeit, die schon früher hätte geschehen können oder mit geringerem Mühaufwand vollzogen werden kann, wollen sie am Festtage selbst unterlassen, nicht leichtfertig eine Ausdehnung vorgenommen sehen, wo Geringeres hinreicht; die Hilleliten hingegen gestatten, da einmal das gesetzliche Arbeitverbot durchbrochen ist, eine jede Verrichtung, wenn sie ähnlich für die Herstellung der Speisen vorgenommen wird, in umfassendster Weise. Sie engen nicht allein nicht auf das Nothwendigste, auf das früher vorzubereiten Unmögliche ein, sie betrachten überhaupt eine solche Arbeit, wenn sie auch ganz überflüssig ist, gar nicht mit einem dem Festtage gewidmeten Genusse in Zusammenhang steht, nicht für verboten. So wollen daher die Schammaiten auch das Feuerzünden am Festtage nur dann gestatten, wenn es für die Speisezubereitung unausweichlich nöthig ist, sonst aber nicht, während die Hilleliten es unter allen Umständen freigeben, selbst gegen das Anzünden eines Lichtes, wenn man es auch gar nicht gebraucht, Nichts einzuwenden haben. [1]) Wie verhält es sich nun mit dem Anzünden der Spezereien für die Mahlzeit am Festtage? Man sollte denken, über dessen Gestattung könne gar kein Zweifel obwalten. Den Schammaiten galt dieses Räucherwerk dem Genusse des Essens gleich, und so mußten sie auch das Anzünden der Spezereien gestatten; für die Hilleliten

1) Der ganze Tractat Bezah documentirt im Allgemeinen diese abweichende Auffassung der beiden Schulen in Beziehung auf den Festtag, und so stellt die Gemara 12 b ganz richtig als Grundsatz der Hilleliten, dem die Schammaiten widerstreben, auch in Beziehung auf Feueranzünden auf: מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, und wenn Thossafoth diesen Grundsatz etwas einschränken zu wollen scheinen, so setzen sie sich damit in offenen Widerspruch mit dem Zusammenhange der ganzen dortigen Stelle. — Ebenso erklärt die jerus. Gemara 5, 2 das Anzünden eines ganz müßigen Lichtes (נר של אבטלה) am Festtage nach den Schammaiten für untersagt, nach den Hilleliten für erlaubt: בש״א אוסרין וב״ה מתירין, und der Ansicht Hillel's entsprechen die Worte der Mechiltha Ende, die nur bei uns corrumpirt sind, vgl. Weiß in ed. Wien S. 112 Anm. 10.

waren dieselben zwar kein begehrenswerther Genuß, allein da Feueranzünden ihnen am Festtage schlechtweg als gestattet galt, so mußte man denken, es sei doch gewiß auch zum Behufe des Räucherwerkes nicht untersagt. Dennoch finden wir von dem späteren Gamaliel besonders hervorgehoben, daß er sich, wie er sich in manchen Dingen am Festtage „erschwerend, entsprechend den Schammaiten" verhalten, in andern Dingen, offenbar gleichfalls gegen die sonst zur Nachachtung erhobene hillelitische Sitte, „erleichternd" verhalten habe. Darunter wird aufgezählt, er habe verlangt, daß man das Räucherwerk am Festtage bereite und aufstelle. Aus dem ganzen Zusammenhange geht hervor, daß Gamaliel hier im Gegensatze zu der maßgebenden Schule Hillel's verfahren ist, es ist von der andern Schule bei dem hohen Werthe, welchen sie auf das Räucherwerk legt, nicht anzunehmen, daß sie es an Festtagen verbieten sollte; wenn das Verbot also von der Schule Hillel's ausgegangen ist, — dem dann auch wirklich die andern Lehrer, im Gegensatze zu Gamaliel, Folge zu leisten verlangen —, so kann das Verbot, da sie ja sonst gegen Feueranzünden gar keine Schwierigkeit erhebt, nur in dem Umstande begründet sein, daß ihr das Räucherwerk überhaupt widerwärtig ist, sie es blos duldet, ab untersagt, wenn es selbst nur scheinbar mit einer Vorschrift in Collision tritt.[1])

---

1) Mischnah Bezah 2, 6 (Edujoth 3, 10) heißt es: שלשה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי בית שמאי, dann in der folg. M.: אף הוא אמר שלשה דברים להקל מכבדין בית המטות ומניחין את המוגמר ביום טוב, ועושין גדי מקולס בלילי פסחים, וחכמים אוסרין. „Er entschied ferner drei Dinge erleichternd: Man staubt die Divane ab und bereitet das Räucherwerk an Festtagen, und richtet das Pessachlamm unzerstückt zu. Die andern Lehrer untersagen (alle drei Dinge)." Um die im Texte aufgestellte Behauptung, daß das Verbot des Anbrennens der Spezereien am Festtage in Uebereinstimmung steht mit der älteren Ansicht der Hilleliten, Gamaliel aber gerade in diesem wie in den andern mitgenannten Fällen, von dieser abweichend, sich der der Schammaiten zuwandte, dient ein genauer Blick eben auf den erstgenannten. Das Zubereiten des Pessachlammes in unzerstückter Gestalt ist von untergeordneter Bedeutung für unsere Untersuchung. Es ist das strenge Beibehalten der vorexilischen Sitte, welche natürlich von Hillel und Schammai nebst ihren älteren Schülern, die vor der Zerstörung lebten, gleichmäßig beobachtet worden und gegen die man später, weil sie als Opfergenuß nach der Zerstörung erschien, Bedenken hegte, die der conservative Gamaliel nicht beachtete. Wichtiger ist uns das Abkehren der Divane. Wir stellen zuerst fest, daß die richtige Lesart ist, wie sie sich in der Mischnah und Baraitha nach den Ausgaben der babyl. Gem. a. a. O. findet, nämlich בית

Die Verhältnisse erfuhren jedoch bald einen mächtigen Umschwung. Der jüdische Staat ward aufgelöst, die Bewohner zer-

---

המטות d. h. das Divanhaus, der ganze Raum, in welchem die für die Gäste bestimmten Divane befindlich sind; weil man diesen Ausdruck mißverstand, schrieb man, wie alle andern Ausgaben haben, fälschlich בין הבו', zwischen den Divanen. Auf die Variante macht bereits Jesaia Berliner aufmerksam. Wann und zu welchem Zwecke nun geschah das Abkehren der Divane? Offenbar vor der Mahlzeit, um den Tischgenossen ganz reine Sitze darzubieten. Das geht klar aus dem Einspruche hervor, welchen Elieser ben Zadok dagegen erhebt, daß Dies am Festtage Sitte in Gam.'s Hause gewesen, indem er sagt: Ich habe oft bei Gam. gegessen und nie gesehen, daß der Divanraum abgekehrt worden, vielmehr waren Tücher von dem Rüsttage des Festes an ausgebreitet, diese nahm man ab, sobald die Gäste eintraten (so war das Haus von selbst rein gekehrt, d. h. der Staub hinweggenommen, ohne daß man ihn wegzufegen brauchte). So lesen wir in Thossefta Bezah c. 2 פעמים הברה אכלנו בבית רבן גמליאל ולא ראינו שהן מכבדין בין המטות אלא סדינין היו פורסין מערב יו"ט כשאורחין נכנסין מסלקין אותן oder, wie die babylonische Gemara 22 b einen etwas ausführlicheren und wie es scheint, auch hie und da etwas correcteren Text bietet: פ'ה' נכנסתי אחראב א לבית ר'ג' ולא היו מכבדין בית המטות ביום טוב אלא מכבדין אותן מערב יום טוב ופורסין עליהם סדינין, למחר כשאורחים נ'מ' את הסדינין ונמצא הבית מתכבד מאליו. Eine offenbar aus Mißverständniß entsprungene Recension bietet die jeruf. Gem. z. St.: פ'ה' אכלתי אצל ר'ג' ולא היו מכבדין בין המטות אלא ס'ה'פ' על גבי הארעיכין שהיו האורחין יוצאין היו קופלין אותן. Demgemäß waren vor Tische, und zwar am Festtage selbst, Tücher zwischen die Divane auf den Boden gebreitet worden, und wenn die Gäste weggingen, legte man, also nach Tische, dieselben zusammen. Diese Variation entstand dadurch, daß man die Veranlassung zum Wegkehren nicht mehr verstand; man kannte später solche feine Sitte nicht mehr, die darauf bedacht war die Gäste in ganz reinem Raume zu empfangen, und dachte, das Wegkehren bedeute das Aufnehmen der auf den Boden zerstreuten Abfälle. Allein abgesehen davon, daß die Recension in Toß. u. b. G. etwas ganz Anderes aussagt, bliebe auch unbegreiflich, wozu denn überhaupt das Aufräumen so unaufschiebbar nöthig war, so daß es unmittelbar nach der Entfernung der Gäste noch während des Festes geschehen mußte, da ja bis zum Schlusse des Tages, also bis zum Aufhören des Festes ohne Nachtheil gewartet werden konnte und jedes gesetzliche Bedenken vermieden worden wäre. — Mit der Beseitigung dieses Mißverständnisses und der Erkenntniß des Zweckes, wozu das „Divanhaus" aufgekehrt wurde, erhält auch eine andere Mischnahstelle, die von demselben Mißverständniß bis jetzt verdunkelt worden, erst ihre richtige Erklärung, und bekundet sich uns wieder die Veranlassung zu einer Divergenz zwischen den beiden Schulen, welche in ihrer verschiedenen Stellung zu gewissen Anforderungen des Anstandes wurzelt. Mischnah Berachoth 8, 4 heißt es: בית שמאי אומרים מכבדין את הבית ואחר כך

streut, es gab keinen Kampf mehr gegen eine verwöhnte Aristokratie in der eigenen Mitte mit frivolen Sitten, es war Alles tief gebeugt; es galt im Gegentheile den Muth, ja einen gewissen Trotz gegen den ausländischen Dränger in sich zu nähren. „Alle Israeliten sind den Königskindern gleich geachtet", sprach man stolz aus, und zwar gerade auch in Beziehung auf das Salböl. Man darf nämlich am Sabbathe kein Mittel zur Heilung nehmen, das man nicht auch sonst gebrauchte; man darf daher eine Wunde mit einfachem Oele bestreichen, weil Dies auch im gesunden Zustande geschieht, aber nicht mit Rosen- (oder Narden-) Oel. Nur Königskindern ist Dies gestattet, weil es bei ihnen eben gewöhnlicher Gebrauch ist. Darauf bemerkt der strenge Simon ben Jochai, alle

---

נוטלין לידים ובית הלל אומרים נוטלין לידים ואחר כך מכבדין את הבית. „Nach der Schule Schammai's wird zuerst das Haus ausgekehrt, dann wäscht man die Hände, nach der Schule Hillel's ist das Verfahren umgekehrt." Nun meint schon die Thoßeftha, und ihr folgend die Gemaren, dieses Auskehren des Hauses geschehe nach dem Essen, um die Abfälle zu beseitigen oder gar um sie nicht muthwillig dem Verderben preiszugeben — als wenn sie durch das Auskehren erhalten würden! —, das Waschen der Hände geschieht demnach nach Tische, wovon die ältere Halachah gar Nichts weiß und was auch die spätere Holachah nicht als eine gesetzliche Vorschrift kennt, sondern als eine Reinlichkeitsmaßregel, welche mannichfachen Gefahren vorbeugen soll. Ueber den Grund der Divergenz aber zwischen den beiden Schulen wissen diese späteren Quellen nur so Sinnloses vorzubringen, daß es nicht lohnt auf Angaben einzugehn, die sich wahrhaft an dem gesunden Menschenverstande und an diesen alten Schulen versündigen. Gehn wir jedoch mit der aus obiger Erörterung gewonnenen Einsicht an die Stelle! Man stäubte unmittelbar vor Tisch „das Haus", d. h. das Eßzimmer, „das Divanhaus" nochmals ab, um auch, wenn selbst der Raum früher gereinigt worden, einen jeden etwa noch gebliebenen oder neu hinzugekommenen Schmutz zu entfernen. Das war eine besonders feine Sitte, auf welche die Schule Schammai's einen so entschiedenen Nachdruck legte, daß sie es verlangte, bevor den Gästen das Wasser zum Waschen der Hände gereicht wurde; den Hilleliten war es etwas ganz Nebensächliches, dem sie das Wichtigere, das Darreichen des Wassers, nicht nachgesetzt wissen wollten. So ist denn auch zu erwarten, daß die Hilleliten dieses nochmalige Aufkehren am Festtage ganz unterließen, in seiner Vornahme eine ganz unnöthige, die Festfeier störende, daher nicht zu gestattende Arbeit erblickten. Wenn es Gamaliel nun gestattete, ja verlangte, so liegt Dies, wie wir Dies kennen lernen werden, in seinen aristokratischen Sitten, die ihn hier zur Schule Schammai's drängten. Und dasselbe Verhältniß ist es nun auch mit der Herrichtung des Räucherwerkes am Feste.

Israeliten seien Königskinder.[1]) Steigert sich nun so im Allgemeinen der demokratische Trotz dahin, nicht die aristokratischen Sitten zu verschmähen, sondern im Gegentheile sich den fremden Herrschern gleichzustellen und sich für Alles, auch in äußeren Lebensbequemlichkeiten, gleichberechtigt zu erachten: so drang gerade mit Gamaliel ein aristokratisches Element in die Hilleliten ein. Gamaliel war von den Römern mit der Patriarchenwürde bekleidet worden, er war nun Staatsbeamter, stand zu dem kaiserlichen Hofe und zu den Procuratoren in Beziehung, er war ein vornehmer, stolzer Herr geworden, der im vollen Gegensatze zu seinem Ahnherrn Hillel, im Umgange mit den Gelehrten, seinen Genossen, wie in seinem Hause sehr stark den Aristokraten darstellte, und der auch in der Gesetzübung, ein ächter Hochkirchlicher, conservativ und streng war. Auch der Werth des Räucherwerkes und des Salbens mit wohlriechenden Oelen mußte in seinen Augen eine andere Geltung erlangen. Wir haben schon gehört, wie er die Zubereitung des Räucherwerkes am Festtage verlangte im Gegensatze zu den andern Gelehrten; wir hören aber auch ferner von ihm, daß er das Salböl noch höher als die Spezereien stellt, im Gegensatze zu der Hillel'schen und in Uebereinstimmung mit der Schammai'schen Schule. Während jene, wie oben erwähnt, den Lobspruch über Myrthe dem über Salböl vorangehn läßt, entscheidet sich Gamaliel, gemäß der letzteren, für das Gegentheil, indem er ausdrücklich als Grund für seine Entscheidung angiebt: „bei dem Oele haben wir Genuß vom Geruche und vom Salben, bei der Myrthe genießen wir nur den Geruch, zum Salben dient es nicht[2]). Daß es einem „Gelehrtenschüler" nicht wohl anstehe, von Salben zu duften, davon hören wir nun nicht mehr.

So war wie in vielen andern Fällen, auch in Werthschätzung von Gewürzen und Salböl ein gewisser Bruch in den nachexilischen Pharisäismus gekommen. Die Anerkennung Hillel's und seiner Schule stand fest, alle Stützen, die die Schammai'sche Schule früher

1) Mischnah Schabbath 14, 4: החושש בגויניו ... סך הוא את השמן ולא שמן ורד, בני מלכים סכין שמן ורד על מכותיהן, שכן דרכן לסוך בחול, רבי שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הם. Ueber Rosen- oder Nardenöl vgl. weiter unten.

2) Berachoth 43b (unmittelbar nach der oben S. 108 Anm. 1 angef. Stelle): אמר רבן גמליאל אני אכריע, שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, הדס לריחו זכינו, לסיכתו לא זכינו.

noch in ihrer größern geistigen Verwandtschaft mit dem Sadducäismus und mit der herrschenden Aristokratie gefunden, waren nun gänzlich gebrochen, im Gegentheile aber waren die Nachkommen Hillel's zu hohen Würden gelangt, so ward die Geltung der Hillel'schen Schule eine unbestrittene. Wenn nun, wie Dies im Verlaufe der Geschichte so häufig vorkommt, gerade aus dem Schooße der siegenden Richtung eine Zersetzung sich erzeugte, ein Rückschreiten zu der frühern, nun überwundenen und machtlosen Gegnerin sich bemerklich machte: so wollte man sich diesen Abfall, dieses ermattende Nachlassen in den eigenen Principien nicht zugeben. Man suchte sich mit den hillelitischen Vorgängern in Einklang zu setzen, was zuweilen nicht ohne große Gewaltsamkeit gelingen wollte. Man deutete die Worte der Hilleliten um, beschränkte und zwängte sie, und wollte auch Dies nicht verfangen, so verschob man geradezu die Rollen und behauptete, daß was im Namen der Schammaiten überliefert werde, den Hilleliten angehöre und umgekehrt.

Diese Auskunftsmittel, welchen man an unzähligen Stellen begegnet, finden wir auch bei den Bestimmungen über Gewürze und Salböl angewendet. Wenn es feststeht, daß die Hilleliten von Abgaben für Priester bei „zweifelhaftem" wohlriechendem Oele befreien, so wollen Spätere behaupten, daß Dies von dem kostbaren Rosen- oder Nardenöl doch keineswegs gelte, bei diesem sollten auch die Hilleliten die Verpflichtung dazu anerkennen.[1] — Die Hilleliten lassen den Lobspruch über den Wein dem über das wohlriechende Oel vorangehn, wenn beide gleichzeitig auf die Tafel gebracht werden, verlangen daher daß jener in die rechte, dieses in die linke Hand genommen werde, das Salben des Hauptes mit dem Oele, das dann darauf zu folgen pflegte, verwerfen sie ganz. Die letztere Bestimmung stellte man später, wo überhaupt aller Luxus unter den gedrückten Verhältnissen in den Hintergrund getreten war und

1) Thoseftha Demai c. 1: אמר רבי נתן לא היו בית הלל פוטרין אלא בשל פלייטון בלבד, אחרים [אומרים] משום רבי נתן, מחייבין היו בית הלל בשמן ורד ודנין. Nach dieser auch in jeruſ. Demai 1, 3 aufgenommenen Angabe hätten die Hilleliten nur das foliatum von der Abgabe befreit, jedenfalls aber das Rosenöl dazu verpflichtet. Das ודנין am Schlusse, für das in Jeruschalmi ויירינון oder ויירדינון gelesen wird, weist auf einen alten Schreibfehler aus Unkenntniß hin, es ist offenbar נרדינון zu lesen, das richtig Midrasch zu Hl. 4, 14 vorkommt, νάρδινον (vgl. die später zu besprechenden Evangelien-Stellen Marc. 11, 3. Joh. 12, 3).

der Verfall des Heidenthums auch dieser Sitte im ganzen römischen Reiche den Boden entzog, nicht in Abrede; aber der Köstlichkeit des wohlriechenden Oeles glaubte man doch eine größere Anerkennung schuldig zu sein, und eine Relation schreibt geradezu den beiden Schulen die entgegenstehenden Meinungen zu, giebt an, die Schammaiten setzten den Weinkelch in jeder Beziehung dem Oelkruge vor, umgekehrt die Hilleliten.[1]) — In die Anordnung der Reihenfolge über die Lobsprüche am Sabbathausgange tritt eine große Verwirrung ein. Man entscheidet sich, selbst mit Beibehaltung der ächten Ueberlieferung, für die Ansicht, die man als die der Schammaiten kennt, gegen die der Hilleliten, so daß der Lobspruch über die Gewürze dem über das Licht voranzugehn habe; das Unbehagen, geradezu die Hilleliten zu ignoriren, bewirkte jedoch daß man auch hier die Meinungen vertauschte und sich so mit den Hilleliten in Einklang setzte. Ob noch eine dritte Relation, welche allerdings der ältesten Quelle, der Mischnah, angehört und die ganz abweichend lautet, ein Product späterer Verwirrung ist, die zu Textesänderungen getrieben hat, oder anders zu begründen ist, will ich nicht mit Bestimmtheit behaupten, jedoch eine Vermuthung darüber in der Anmerkung [2]) aussprechen.

---

1) Dies ist die Relation der jerus. Gem. Ber. 8, 5: בית שמאי אומרים כוס בימינו ושמן ערב בשמאלו, אומר על הכוס ואחכ״ כ על השמן ערב ובית הלל אומרים שמן ערב בימינו וכוס בשמאלו, אומר על שמן ערב ושחי בראש השנה, ואם היה השמש תלמיד חכם שחו בראש(!) הכותל שאין שבחו של תלמיד חכם להיות יוצא מבושם. Den Spruch über den Wein vergißt diese Relation ganz nach den Hilleliten. — Uebrigens mag der Zusatz in Babli 43 b: מבושם לשוק, es sei unziemlich für den Gelehrten salbenduftend auf die Straße zu gehen, gleichfalls eine Milderung sein, die den Einspruch gegen das Salben nur in der Ausdehnung einschränkt, daß es auch noch auf der Straße merkbar ist.

2) Den aus Jeruschalmi oben S. 108 Anm. 2 angeführten Worten wird hinzugefügt: רבי בא ורב יהודא בשם רב, הלכה כדברי מי שאומר בשמים ואחכ״ מאור. Daß überhaupt ausdrücklich eine Entscheidung getroffen wird, beweist schon, daß man sich von der sonst stillschweigend geltenden Hillel'schen Schule abzuweichen gedrungen fühlte, noch mehr die Art wie es geschieht: die Entscheidung ist nach den Worten dessen, welcher sagt, als scheue man sich die Autorität zu nennen. — Thosseftha jedoch c. 5 und Babli 53 b wechseln die Autoritäten um: אר״ יהודה . . . על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים שבשא. — Die Mischnah 8, 5 endlich bringt folgende Relation: על המאור ואחכ״ בשמים ובהא בשמים ואחכ״ מאור בשא נר ומזון ובשמים והבדלה ובהא נר ובשמים ומזון והבדלה Wenn hier nicht Verwirrung herrscht, was unwahrscheinlich, so ist die Reihenfolge so zu erklären: Das Räucherwerk kam

Diese ganze Untersuchung mag Manchem als von sehr geringem Werthe erscheinen. Sie bezieht sich auf vollständig überlebte Gegenstände. Wohlriechende Oele und Spezereien haben unter uns ihre Bedeutung verloren. Wir wollen diese Thatsache nicht mit Bestimmtheit dem Einflusse der strengen demokratischen Richtung der Hilleliten und der von ihr auf das Christenthum übergegangenen Auffassung zuschreiben. Der nüchterne Sinn des Europäers wendet sich dem sinnbetäubenden Einflusse starker Gerüche ab und hat denselben etwa blos im Weihrauche der katholischen Kirche erhalten; unser gemäßigtes Klima bedarf nicht der besondern Mittel gegen die üblen Dünste der heißeren Gegenden. Aus den gesetzlichen Bestimmungen des rabbinischen Judenthums ist Salböl und Gewürze gleichfalls fast ganz geschwunden; nur eine unverstandene Spur haben sie zurückgelassen. Am Sabbathausgange wird ein Lobspruch über Gewürze gesagt und zwar vorangehend dem über das Licht, ein Ueberrest aus alter verklungener Zeit, den man sich später abenteuerlich erklärte und den die zähe Unwissenheit noch heute umklammert. Man sucht nämlich den Gebrauch des Gewürzes am Sabbathausgange, der sich eben blos auf den Lobspruch dazu beschränkt, mit der Angabe der babylonischen Gemara zu begründen, daß am Sabbathe der Mensch mit einer Doppelseele bedacht sei, die dann mit dessen Ausgange dahinziehe; um nun den durch diesen Verlust Ermattenden und Betrübten aufzurichten, solle die Erquickung durch Wohlgerüche ihn neu beleben[1]) — eine Zwei-

gewöhnlich erst nach beendigter Mahlzeit (Mischnah 6, 6: אין מבדילין את המוגמר אלא לאחר הסעודה), der Spruch darüber folgte daher dem Tischsegen. Am Sabbathausgange kam nun mitten in der Mahlzeit Licht, und alsbald erfolgte der Lobspruch und nun wollten die Schammaiten die gewöhnliche Ordnung beibehalten wissen, daß der Tischsegen und dann das Räucherwerk folge. Die Hilleliten jedoch, welche diesem einen geringen Werth beilegten, wollten es an das Licht als ihm blos angehängt anschließen, blos als einen Ausspruch, daß nun angezündet werden dürfe, nicht als einen Dank für den Genuß der Würzen.

1) Thaaniotḥ 27 b (u. Bezaḥ 16 a): נשמה יתירה ניתנה בו באדם בערב שבת, במוצאי שבת נוטלין אותה ממנו und schon die Gemara will damit begründen, daß die Opferwache am Sonntag nicht gefastet habe, weil das Entfliehen der Doppelseele ohnedies abschwäche. Dies benützen nun die Rabbinen zur Begründung für das Gewürz am Sabbathausgange, und soviel ich sehe, ist Maimonides (Mischneh Thorah, Schabbath 29, 29 der erste, welcher, etwas rationalisirend, diesen Grund angiebt: ולמה מברכין על הבשמים במוצאי שבת מפני שהנפש דואבת ליציאת שבת, משמחין אותה ומיישבין אותה בריח טוב. Ihm folgt dann der Troß.

seelen-Theorie, die gleich der modernen politischen sehr rasch verduftet. — Trotzdem aber dürfte die Untersuchung für den Forscher erheblich sein. Sie läßt uns einen tiefen Blick werfen in die abweichende Richtung der beiden großen Schulen von so tiefgreifendem Einflusse, sie lehrt uns, daß wenn Schammaiten und Hilleliten über sehr geringfügige Dinge abweichende Meinungen vortragen, diese Kleinigkeiten die gesetzlichen Ausläufe sind von einer tiefbegründeten Lebensanschauung, sie bezeugt, daß wir für ihre Betrachtung auf einem verschütteten Boden stehen, die spätere Zeit, herausgelebt aus den Anschauungen der früheren, ihre Worte schon durch falsche Begründung unkenntlich gemacht, noch mehr aber durch Verstümmelung und Verdrehung derselben. In diese grundlegende Zeit des zur vollen Herrschaft gelangten entschiedenen Pharisäerthums innerhalb des Judenthums und des entstehenden Christenthums einen richtigen Einblick zu gewinnen, ist von einer nicht zu unterschätzenden großen geschichtlichen Bedeutung.

II. Bei den älteren und den jüngeren Evangelisten.

Denn die Meinungsverschiedenheiten, welche wir bisher nach ihren Resultaten in gesetzlichen Bestimmungen des pharisäischen Judenthums verfolgt haben, begegnen uns auch in den Berichten aus dem Urchristenthum. Nun halte ich zwar nicht dafür, daß es auf den Gang der menschheitlichen Entwickelung einwirke, ob Jesus einstmals am Haupte oder an den Füßen beim Mahle von einem Weibe gesalbt worden, wann und ob Dies von Maria, der Schwester des Lazarus, oder von einer sonst Unbekannten oder gar von einer Sünderin geschehen, ob, von wem und weßhalb ein Tadel darüber ausgesprochen worden. Da jedoch die Sache in den Evangelien berichtet wird, ist die Erzählung mit allen ihren Nebenumständen für Millionen von solcher Bedeutung, daß von ihr die Seligkeit abhängig gemacht wird, daß sie als bestimmend für die geistige und sittliche Entwickelung der ganzen Menschheit erscheint. Und dennoch weiß man sich in sie nicht recht hineinzufinden, noch weniger kann man sich erklären, wieso die einzelnen Abweichungen, welche sich bei den verschiedenen Berichterstattern finden, entstanden sind. Da nun die vorangegangenen Betrachtungen Licht in diese Verwirrung zu bringen geeignet sind, so ist es der Mühe werth, näher auf die Sache einzugehn.

Führen wir uns kurz die Erzählung vor, wie sie in den verschiedenen Evangelien berichtet wird. Nach Matth. 26, 6 ff. sitzt Jesus kurz vor Ostern zu Bethanien im Hause Simon's des Aussätzigen beim Mahle, da tritt ein Weib an ihn heran und gießt eine Schale köstlichen wohlriechenden Salböls (*μύρον βαρύτιμον*) ihm aufs Haupt; die anwesenden Jünger, die dies sehen, sind unwillig darüber und sprechen: wozu so Kostbares verderben (*ἀπώλεια*)? Hätte doch das Oel für vieles Geld verkauft und der Erlös an die Armen gegeben werden können! Jesus aber beruhigt sie, den Armen könnten sie immer geben, ihn aber habe das Weib gesalbt zu seinem Begräbnisse, sie habe ein gutes Werk gethan. Ganz in gleicher Weise berichtet Marcus 14, 3 ff., und es ist unerheblich, daß die Tadler nicht so bestimmt als seine Jünger bezeichnet werden, sondern allgemein als „Einige". Sehr abweichend lautet die Geschichte bei Lucas 7, 36 ff. Sie wird, dem Zusammenhange nach, in eine ziemlich frühe Zeit seiner Wirksamkeit verlegt, jedenfalls nicht in Beziehung gebracht zu seinem nahen Tode. Jesus sitzt zu Tische bei dem Pharisäer Simon, eine Sünderin naht, weint, benetzt seine Füße mit ihren Thränen, trocknet sie mit ihren Haaren, küßt sie und salbt sie mit wohlriechenden Oelen. Simon denkt, das dürfe er von einer Sünderin, wenn er ein Prophet wäre und sie als solche erkennte, nicht an sich geschehen lassen; Jesus aber antwortet, das Weib habe ein Werk der Liebe an ihm verrichtet, seine Füße gesalbt, während der Wirth nicht einmal sein Haupt gesalbt habe, ihr seien um ihrer Liebe willen die Sünden vergeben. Annähernd an diese Relation, dennoch auch zum Theile wieder mit den frühern übereinstimmend, zum Theile neue Umstände heranbringend erzählt Joh. 12, 1 ff, Jesus sei sechs Tage vor Ostern bei dem auferweckten Lazarus in Bethanien zu Tische gewesen, da habe ihm Maria die Füße gesalbt und mit ihrem Haare abgetrocknet. Dies habe nun Judas Ischariot als Verschwendung getadelt, aber von ihm war das Vorgeben, daß es besser für die Armen verwendet werden könne, blos erheuchelt, er war vielmehr ein Dieb, der die Gelder der von ihm verwalteten Casse sich zu nutze machte. Jesus aber nimmt die That wiederum im Schutz, daß Arme allezeit da seien, Maria dies aber zu seinem Begräbnisse gethan.

Daß dies, wenn auch unter abweichenden Formen, die Erzählung eines und desselben Ereignisses ist, steht bei jedem Unbefangenen fest; ebensowenig wird er versuchen, die Abweichungen, ja Wider-

sprüche vereinigen, ausgleichen zu wollen. Es sind eben verschiedengeartete Berichte über dieselbe Thatsache. Solche kommen leicht vielgestaltig in Umlauf, allein man wird bei Berichterstattern, denen man es anmerkt, daß sie bei jedem einzelnen Umstande, den sie auswählen, bei jeder Färbung, die sie ihm geben, nicht müßige Erzähler sein wollen, sondern den bestimmten Zweck, dem ihre ganze Darstellung dient, beständig vor Augen haben — oder um uns correcter auszudrücken: man wird bei Berichterstattern, die von ihrem Zwecke so erfüllt sind, daß Alles was demselben nicht dient, vor ihrem Blicke ganz verschwindet, nur das diesem sich Einfügende ihnen der Mittheilung werth erscheint, ihnen Alles, was sie denken, die der sie beherrschenden Idee gemäße Gestaltung erhält und sie es auch so wiedergeben, man wird bei ihnen mit Recht fragen: Was soll diese ganze Salbungsgeschichte? was ist es mit dem an sie sich knüpfenden Tadel? woher die Verschiedenheit bei den Erzählern über den gesalbten Körpertheil, über die Personen, von denen der Tadel ausgeht? Diese Fragen haben die Erklärer gequält, auf welchem dogmatischen Standpunkte sie sich auch befinden mochten, ohne daß sie eine befriedigende Lösung zu finden wußten.

Sie haben eben die Geistesrichtung der Zeit nicht gekannt, innerhalb welcher die Geschichte niedergeschrieben wurde, daher weder ihren Zweck im Allgemeinen noch den Grund ihrer Variationen erkannt. Mit dem richtigen Einblicke in die Zeitanschauung, den wir aus den vorangegangenen Erörterungen gewonnen, wird das Ganze größere Klarheit erlangen. Ein Weib hatte beim Mahle Jesus das Haupt gesalbt als Zeichen ihrer Verehrung, und dieser ließ es geschehen; die Pharisäer aus dem Kreise der Hilleliten oder, was dasselbe bedeutet, die eignen Jünger Jesu, die derselben Richtung angehörten, fanden dies tadelnswerth, sie nannten es geradezu ein „Verderben", einen sündhaften Luxus, der das Werthvolle, welches den Armen Unterstützung gewähren konnte, für eine Handlung verschwendete, die „für einen Gelehrtenschüler nicht löblich ist, nämlich von Salben zu duften". Warum ließ es nun aber Jesus dennoch geschehen? Nun, er machte eine Ausnahme, er, der dem Tode Entgegengehende und der Auferstehung Entgegenreifende, durfte, sollte auf diese Weise verherrlicht werden. Dies die ältere Relation bei Matthäus und Marcus, wie sie vollkommen der damals herrschenden pharisäischen Richtung entspricht und wie sie im Einklange steht mit der Betonung der ganz außerordentlichen Stellung Jesu.

Allein diese Anschauung über die Salbung des Hauptes hatte nur im engeren Kreise der palästinischen Pharisäer ihre Geltung; unter den griechischen Juden war die ebenso griechische und römische wie altjüdische Sitte das Haupt zu salben, nicht in Mißcredit gekommen, sie blieb unter ihnen etwas Gewöhnliches, als Anstandsgebot Anerkanntes. Was, fragten sich nun die Verfasser der Evangelien nach Johannes und nach Lucas, was mochte daran so Auffallendes sein, daß man überhaupt davon sprach, ja daß es sogar Bedenken, Tadel erwecken konnte? Sicherlich, nicht das Haupt wurde ihm gesalbt — davon wäre kein Aufhebens gemacht worden —, sondern die Füße, und wenn dies auch nicht gerade bei den Griechen unerhört war, indem man sich wohl zuweilen vor dem Mahle auch die Füße mit Wein waschen ließ, der mit wohlriechenden Dingen vermischt war (vgl. Pauly, Real-Encyklopädie Bd. II. S. 1301), so lag in jenem Salben der Füße doch jedenfalls ein Erweis unterwürfiger Verehrung. Allein wenn auch Dies der Fall war, wie konnte man denn darin eine Veranlassung zum Tadel finden? Was ist es mit jener schlechten Verwendung des köstlichen Oels, die darin gefunden werden sollte? Ja, setzte sich der Johannes-Evangelist die Sache zurecht, von einem biedern Verehrer Jesu ward auch sicher ein solcher Tadel nicht ausgesprochen, es war der heuchlerische Schalk Judas Ischarioth, der seine betrügerische Gewinnsucht unter dem Deckmantel der Einfachheit und der Wohlthätigkeit verbarg, und den Jesus auch in derselben Weise widerlegte, wie in den früheren Evangelien, mit der Hinweisung auf seinen von ihm vorherverkündeten baldigen Tod. — Anders wiederum der Verfasser des Lucas-Evangeliums. Die Salbung geschah auch nach ihm allerdings an den Füßen, und auch diese Handlung als zur Verherrlichung bietet an sich keineswegs eine Veranlassung zum Tadel, sie ehrt die Person, der sie widerfährt; woher schreibt sich nun die allgemein berichtete Mißbilligung? Diese liegt nicht in der That, sondern in der Person, von der sie ausging. Das Weib war eben eine Sünderin; von ihr ein solche Verehrung anzunehmen, das betrachtete man als unziemlich. Selbst Dies äußerte nicht sowohl ein Jünger, sondern ein mehr fernstehender Pharisäer, bei dem Jesus zu Gaste war. Nun bedurfte es von Seiten Jesu keiner Entschuldigung für die Handlung selbst und keines Hinweises auf seinen Tod, wie denn auch diese nach der nunmehrigen Wendung der Erzählung Nichts zu erklären vermochte, so daß auch

den Zeitpunkt der Begebenheit nahe an den Eintritt seines Todes zu rücken gar kein Interesse vorlag. Aber die Entschuldigung lag gerade für den heidenchristlichen Evangelisten in der Anklage selbst. Eine Sünderin! Was machte sie zur Sünderin? wohl die Uebertretung des jüdischen Gesetzes? Nun, dieses ist von der „Liebe" aufgehoben. Du, sprach deshalb Jesus, ein Pharisäer, streng in der Befolgung des Gesetzes, erweisest mir nicht einmal die gewöhnliche Anstandsbezeigung mir das Haupt zu salben; sie, „die Sünderin", die mit dem Gesetze gebrochen, erweiset mir die volle liebende Hingebung, mir die Füße zu salben. Zu solchen „Sündern" bin ich gesendet.

Ich denke, so ist Alles wohlbegründet. Das Christenthum ist auf hillelisch-pharisäischem Standpunkte erwachsen, dessen heidnische Umgestaltung hat auch alle die Thatsachen anders zurechtgerückt. Die älteren Evangelien lassen uns noch den jüdischen Ursprung erkennen, die jüngeren geben auch seiner Entstehung die heidenchristliche Färbung.

8. März.

V. Supercommentare zu Ibn Esra,

zur Orientirung in verschiedenen Handschriften.

Von M. Steinschneider.

In der Erklärung des an Räthseln reichen J. E. konnten Männer verschiedener Richtung einander begegnen und ergänzen. Philologie, Kritik, Philosophie, Mathematik und Astrologie boten das Material; die theologisirende Anwendung der Zahlverhältnisse — die schon aus Nicomachus von Gerasia in die arabische Philosophie eingedrungen, — und die Hinweisung auf „Geheimnisse" überhaupt konnten auch Mystiker und Schwärmer wie Abraham Abulafia und Andere anziehen. Man kann daher an den Supercommentaren zu J. E.'s Pentateuchcommentar ein Stück Literaturgeschichte studiren.

Nicht weniger als 24 (wenn die Zahl richtig) solcher Erläuterungen zeigte man in Constantinopel vor mehr als dritthalbhundert Jahren dem Joseph Del Medigo (Melo Chofn. 27). Eine ziemliche Zahl hat sich bis auf unsere Zeit erhalten, zum Theil in Ausgaben, zum Theil in HSS., die allmälig näher bekannt werden; es tauchen auch bisher ganz unbekannte auf: als Beleg mag die folgende Notiz über eine HS. dienen, welche mir

vom Buchhändler Lipschütz im J. 1867 vorgelegt wurde, und in Salonichi Ende des J. 1557 von Jochanan b. Abraham Ibn עזז aus einer „alten" HS. copirt worden.

Der Vf. dieses Supercommentars, Schemtob b. Josef Ibn Maior (מאיר), betitelt das Werk ha-Maor ha-gadol, indem er sich selbst, mit Anspielung auf seinen Namen, als das „kleine Licht" bezeichnet. Vater, Mutter und viele Glaubensgenossen (וכל לאמי) waren bei der Eroberung seiner Vaterstadt Verbiesca[1]) getödtet worden, welchen Vorfall der Verf. mit düsteren Farben schildert. Er schrieb sein Werk 24 Jahr alt, und erklärt, wie er am Schluß der längeren Vorrede bemerkt, „Geheimniß, Grammatik und Wortsinn." Er theilt die Erklärer des J. E. in 4 Klassen — die betreffende Stelle theile ich anderswo im Original mit. Der von ihm häufig citirte בן רשף ist offenbar Salomo Franco[2]); Levi [b. G.] und Nissim [wohl der Vf. des unedirten Pentateuchcomm., der identisch scheint mit N. Gerondi] werden als Verstorbene angeführt,

---

1) Auch Chajjim aus Verbiesca verfaßte einen Supercommentar, HS. in Lewarden, s. Hebr. Bibliogr. 1861 S. 104 u. 156; das ס' חחיים in München 207 ist in der That das von Mose Tachau angeführte, hat aber Nichts mit J. E. zu thun. — Jehuda b. Mose b. Chajjim aus Verbiesca kommt in den GA. des Jehuda b. Ascher vor.

2) Fr. war ein Schüler des Josef Ibn Wakkar in Toledo (s. Ersch u. Gr. II. Bd. 31 S. 100). In meiner Abh. zur pseud. Lit. S. 53 ist Abraham Fr. Schreibfehler, und das Citat aus Ersch u. Gr. bezieht sich auf den Art. Gatigno Bd. 54 S. 359, woselbst Anm. 14, nach genauerer Vergleichung der codd. München 15 u. 57, folgendermaßen zu berichtigen ist. Gatigno führt zuerst Franco's Erklärung über die Gottesnamen an. Zu der Stelle ואני הכותב כצאתי פירש ואם תשים אלכסון עגול bemerkt er רחב ומבואר מאד לזה המאמר מהאע"ז והוא מחכם גדול מהנדס ובקי מאד בחכמת ההנדסה ורשמתי פה זו הצורה להבין המשכילים היודעים בחכמה ההיא אז יבינו מאמר האע"ז והוא זה. ואם תשים אלכסון... עכ"ל האע"ז. וזה לשון המהנדס המבאר דברי האע"ז. ינין כי המאמר צריך ביאור קצת לאשר לא ראו חכמה התשבורת כי העניך הזה עמוק וזר בעיניהם אבאר הנראה לי בזה המאמר והמשכילים יבינו. נ עשה עגולה (א') והיא עגולה א'ה'ב' ואלכסונה מספר עשרה שיעור ראשון ושיעור שני. Die Figur fehlt in beiden HSS. Die Erklärung ist der des Motot ähnlich, aber nicht mit ihr identisch. Der ungenannte Geometer nennt der Bequemlichkeit halber das talmudische Maaß für die Peripherie (1/3) und 7/22 ולכן למעלה מעשרה הדבר הפוך. עכ"ל המהנדס בביאור דברי אע"ז. Dann folgt eine weitere Stelle des J. E., deren Erklärung endet: עכ"ל פראנקו בפי' סוד ה'.

auch ein Zeitgenosse Baruch. Der Comm. ist in der That grammatisch (Chajjug und Jona werden als „Häupter der Grammatiker" bezeichnet), sachlich, zum Theil philosophisch. Die mathematische Stelle in Schemot ist sehr ausführlich erörtert.

Fast alle bekannten älteren Supercommentatoren sind Provençalen und Spanier; doch enthalten zwei HSS. der Bodleiana (Mich. 82, hinter der angeblichen Logik des Ibn Esra, worüber vgl. Dukes, Litbl. XI, 342, und bei Uri 365 f. 162 übergangen) eine Erklärung der berühmten Stelle über Asasel aus dem Buche des Chasid Mordechai Freistatt (פרישטט, פרישטטי).

Keiner der uns bekannten Autoren reicht mit Sicherheit in das XIII. Jahrhund. hinauf; hingegen löst mit dem XIV. Jahrh. einer den andern ab. Die Bearbeitung der astrologischen Bücher durch Levi b. Abraham mag die Kenntniß verbreitet, das Eindringen in die „Geheimnisse" erleichtert haben. J. E. war verketzert worden, und man suchte ihn zu vertheidigen, wobei seine kritischen Andeutungen sich einer künstlichen Deutung fügen mußten.

Der älteste Autor wäre Jedaia Penini, an der Grenze der genannten Jahrhunderte, wenn nur irgend ein positiver Anhaltspunkt — außer der ungegründeten Mittheilung in Wolfs B.-H. — vorläge, ihm das Fragment in Cod. Orat. 23 beizulegen, aus welchem Dukes (Litbl. IX, 259) einige Excerpte mitgetheilt (vgl. Catal. Bodl. p. 1695, 2004, Hebr. Bibliogr. 1865 S. 75; der neue Pariser Catal. N. 184 weiß Nichts davon). Ich habe sämmtliche von Dukes angeführte Stellen, bis auf die erste, in einer HS. der Buchhändl. Asher u. Co. gefunden [1]), welche vorher Natanel Caspi's Comm. zum B. Cusari, dann Gelile Kesef von Josef Caspi enthält. Die Ueberschrift „Erklärung . . . über einige Stellen der Thora" stimmt mit der Angabe des Pariser

1) Ein kurzes Verzeichniß von 23 verkäuflichen HSS. dieser Buchhandlung wird soeben gedruckt. — In den Anführungen bei Dukes ist u. A. Folgendes zu verbessern, resp. in den Lücken der HS. zu ergänzen. Für אכ נצדה lies אכ נגדר הוא, nach כי יש חונר fehlt נאות. Die Absätze ועכשיו יהיה שם lies שם (wo ועטם לא תשב u. והוכיח lies שפי (wo l. רל ששם) gehören zusammen, in ויגש und zuletzt fehlen nur die arabischen Worte אטעין אלחימר („treibe den Esel an"); in ויחי l. רק שהוא, ferner für מן פרחזים lies במנו; zuletzt fehlt Nichts; das folgende ולא להתיחס ist eine weitere Stelle des J. E.

Katalogs, die aber wohl nicht einer Ueberschrift entnommen ist. Am Ende heißt es: ותשלם מלאכת הכספי פי' הפי' מאבן עזרא על החומש; diese, offenbar junge, Nachschrift legt also das Ganze einem Caspi bei, aber welchem? Das Werkchen scheint eine Compilation verschiedener Commentare, wie sich zeigen wird. Das Citat des Natanel Caspi (Litbl. IX, 271, S. Sachs, Kerem Chamed VIII, 197) aus dem Supercomm. des Sen Bonet di Lunel findet sich nicht in dieser HS. Der Anfang בראשית והנה שכחו stimmt mit den Randexcerpten in Cod. Oppenh. 254 Fol. und Cod. Vatic. 287, welche ich im Artikel Josef Caspi in Ersch u. Gruber S. 68 als eine dritte zweifelhafte Schrift aufgeführt. Der unbekannte Verf., wahrscheinlich ein Zeitgenosse Caspi's, hat Mehreres (was ich anderswo mittheilen werde) aus dem Munde der verstorbenen Meir b. David und Levi Ha-Kohen; letzterer ist wahrscheinlich der Großvater des Gersoni (H.B.III,71), ersterer der von Ephodi erwähnte Grammatiker. In Meir's Namen wird der Pijjut, in welchem das Wort פרוכים vorkommt, dem Abitur beigelegt (Ersch s. v. Gatigno 359, vgl. Zunz, Syr. P. 431), wie in Cod. de Rossi [205] bei Dukes (Nachal Ked. 9), und ich werde mich doch wohl geirrt haben, wenn ich l. c. A. 56 den Michael'schen Cod. 100 mit der Lesart des Cod. De Rossi übereinstimmen ließ, anstatt mit der Pariser des Caspi. Aus einem Supercomm. der Geheimnisse des J. E., welche Hr. Dr. Sänger vor etwa 15 Jahren besaß, habe ich ebenfalls Abitur notirt, jedoch mit der Formel: כך מצאתי כתוב בשם הנכבד ר' מאיר; vielleicht sieht sich Hr. Sänger veranlaßt, Näheres mitzutheilen. Wie es mit der bei Zunz (zur Gesch. S. 468) angeführten HS. in Rom aussehe, weiß ich nicht. Im Catal. p. 1288 habe ich auf ein Citat bei Arama Kap. 7 hingewiesen, wo der Vf. des Buches Pardes aus J. E. die Stelle vom Paradies anführt und „gewissermaßen dessen Worte erläuternd" die 4 Ströme auf die 4 Arten des Intellect bezieht. In Cod. Asher finde ich das nicht; Zarzah N. 41 hat Aehnliches, auch die Erklärung des Cod. Asher (von den 4 Säften), wie an anderen Stellen, z. B. Bamidbar N. 9. ויא״ (vom Drachen), das. n. 28 ff. (die HS. hat להתנפל für להתפלל); doch kann Einzelnes der HS. einem dritten Comm. angehören, s. unten unter 2. —

Hr. Kirchheim hat in Frankel's Monatschrift (IV, 107) sehr kurz über eine HS. des Hrn. Carmoly berichtet, deren Inhalt offenbar auch in der HS. München 61 (einer der miserabeln Copien vom J. 1552) enthalten ist; es scheint aber auch in Bezug auf

die Textbeschaffenheit ein sehr enger Zusammenhang stattzufinden, wie sich zeigen wird. Die Münchener HS. enthält:

1. Josef Caspi's Commentar, offenbar erst später Paraschat Kesef betitelt, da keine HS. so überschrieben ist, enthält eine Vorrede, welche in der HS. Mich. 100 fehlt, aus welcher meine Notiz in Ersch u. Gr. S. 68 geschöpft ist. Wir haben eine der ersten Schriften des Vf. vor uns. Sein Wissenstrieb (כפסי von כֹּסֶף) hatte ihn zu 17 Jahren auf J. E. geführt, zu 20 Jahren war er unschlüssig, ob er sich dem Tadel der Feinde aussetzen sollte; allein das Uebergewicht der Freunde (C. rühmt sich gerne seiner guten Verhältnisse) gab den Ausschlag; er schloß jedoch die Geheimnisse aus, die er angeblich nicht verstand u. s. w. — er hat bei der Ausarbeitung doch wohl schon an die esoterische Ergänzung gedacht? In der Stelle Exod., welche Auerbach (s. Ztschr. IV, 297) erwähnt, hat Zarzah in der vollst. Ausg. Caspi's Worte bis והנורא איננו פועל אמתי aufgenommen, Letzterer (f. 27) fügt hinzu יבזולת זה [ה]ביאור הארכתי; im Comm. der Geheimnisse (187 b) besteht der ganze Abschn. nur aus dieser Stelle: רצונו כי כל בנין נפעל מקבל מקרה מאחר ...; ähnlich Cod. Asher, wo mehrere Erklärungen. — Caspi's Beistand war ein College Jesaia b. Meir aus מיירנגש, wenn ich den corrupten Text richtig emendire [1]). Caspi meint, eine solche Arbeit geziemte eigentlich den vorzüglichsten seiner Zeit, und würde auch seine Kräfte übersteigen; da die 5 Hindernisse des Studiums und Nachdenkens ihn getroffen, mit Ausnahme des einen, wovor ihn Gott gehütet und noch hüten möge: העסק באשה ובבנים (dafür wurde ihm auch später nicht das Glück einer schönen Frau zu Theil!). Er hofft, im Alter der Einsicht Manches zu verbessern, und ist auf Tadel aus verschiedenen Motiven gefaßt. Er habe sich des J. E. erbarmt, welchen diejenigen, die seine Worte verkehrt auffassen, als einen Läugner u. s. w. ver-

---

1) כי המוכן [המובן?] אצלי בזה הוא בסבת רק חקירותו [רב חקירתי?] מן היודעים והדרישה ממני להורגם (!) בשבת החשובים אשר סייעוני לעשות זה הביאור ובפרט חבירינו ואוהבינו האיש הטוב ר' ישעיה בכ"ר מאיר ופרסום דורונה דמייזנגש [ובפרסום דודינו דמיירנגש .K] הוא בזכות שכלו התחבר עמי בעשותו [בעשותי .l] קצת זה הביאור בתחלה ינוח בעדן. Kirchheim scheint 2 Personen anzunehmen, ich lese פרסום דורנו. — Jesaia ist vielleicht der Commentator des Gazzali in Cod. Paris 907? Dieser kennt Albalag, aber noch nicht Narboni. Schwerlich ist es der Uebersetzer medizinischer Schriften aus dem Lateinischen (s. Index zu meinem „Donnolo").

schreien (כי הוא מכחיש דת משה ויהודית שונא קדמונינו עד שכינוהו בקוצץ בנטיעות), wogegen die eigenen Aeußerungen desselben angeführt werden; Jene sind חושדים בכשרים שאין להם עולם הבא. Also schon hier die apologetische Tendenz. — Die kürzere Recension des J. E. wird auch hier als die erste bezeichnet.

2. Auf Caspi folgt in der Münchener HS. (f. 115) der Commentar eines Anonymus, welchen Hr. Dr. Auerbach (Ztschr. IV, 297) dem Isak Israeli vindiciren will. In der oben erwähnten HS. Asher (A.) finden sich ganze Abschnitte und einzelne längere Stellen, durch מפא״ bezeichnet, meist erst am Ende der ganzen Pericopen, — תצוה enthält nur den ganzen Abschn. des Anon. — u. zw. vollständiger und correcter. In der Hebr. Bibliogr. 1863 S. 115 gab ich eine kurze Notiz über eine Bodl. HS. bei Uri 106, welche, von Josef b. Elieser (offenbar dem Vf. des Zofnat Paaneach, vulgo Ohel Josef) zu Canea (auf Candia) geschrieben und mit Zusätzen versehen, den Supercomm. des Salomo Ibn Jaisch junior aus Guadalaxara enthält. Meine, leider nur spärlichen Excerpte daraus reichen doch hin, um auch hier einen Zusammenhang nachzuweisen. Anf. u. Ende stimmen mit dem anon. Supercomm. in Florenz Plut. II Cod. 49, bei Biscioni (S. 335 ed. in 8vo). Die Erklärung der Einleitung des J. E. ist offenbar die unseres Anonymus. Zur Stelle über Lekach tob ꝛc. vermuthet Jaisch, daß es Büchertitel seien, der Schreiber (Josef) bestättigt es aus Autopsie, ähnlich wie in seinem eigenen Supercommentar. Aber Anf. Bereschith lautet dort יא״ שהבית נושא בלא טעם פי׳ שאין בראשית כמוך והוא כמו התחלה, der Anon. (f. 118) beginnt: ואין לשון ראשית ואחרית אלא בזמן והזמן נופל עם התנועה. Jaisch hat kurze Erklärungen, manchmal פא״, benutzt ebenfalls die „andere Recension" des J. E., wie der Anon., welcher z. B. über das Paradies (f. 125) die bekannte Allegorisirung von Salomo Ibn Gabirol erläutert, welche bereits aus verschiedenen HS. mitgetheilt worden (Geiger, Mose b. M. 46, Edelmann, Ginse Oxford IV; Uri 106 bei Dukes, Litbl. XI, 615; Jellinek, Beiträge II, 30; vgl. Kerem Chem. VIII, 159 über eine Stelle bei Ascher b. David, vgl. Hebr. Bibliogr. VI, 68; im vollständigen Text bei Mortara, Ozar Nechmad II, 218). Ich gebe anderswo den Text mit den wichtigsten Varianten aus allen Quellen, nebst der Erklärung unseres Anonymus und hebe nur die sonderbare Einführungsformel hervor: ויש הגדות וזה לשונם.

Cod. Asher geht, mit Weglassung des Namens Gabirol, zur andern Recension so unvermittelt über, daß man eine übersprungene Lücke vermuthen muß, enthält aber mehrere Erklärungen, deren letzte nach den Worten הנכבד והנורא fortfährt: אע"פ שכל כתוב הוא אמת לא בא הכתוב כי אם נעלם (sic) להבין ממנו סוד נעלם . זה נמצא בטופס הראשון מפ יהחכם ר' משה בן תבון זל"ה . מאור השכל ..., die letzten Worte habe ich auch aus Jaisch excerpirt; im Catal. p. 2004 unter 8 habe ich dieses Citat confundirt mit dem aus Mose Tibbon zu 2, 15 (wo Cod. Asher Nichts als צ"ע hat), welches nur bei Caspi vorkommt und von Kirchheim in Frankel's Monatschr. IV, 108 mitgetheilt ist. Parschat Achre haben Jaisch und Cod. A. ein Citat aus D. Kimchi und eine Erörterung der von Mose nicht herrührenden Verse; darüber citirt unser Anon. (f. 146) Nachmaindes (כאשר נודע לי מקדם מתוך פירושי הרמב"ן זל"ה); was er von Anderen gehört, will er lieber gar nicht mittheilen. Zu Num. 3, 1 ff. bemerkt Jaisch כי בפחות מיג לא היו עובדין וכו' זו מצאתי בשני בי אוררים של בן עזרא אבל לא מצאתיו בפירושו עצמו ואפי' בשני ספרים זו צריך להיות למעלה אשר חוא כתוב כי האדון היה מכלה בהם; in Cod. A. liest man wirklich .. כי בפחות .. לא היו ראוין לעבודה אבל מפני שהיה האדון .. Par. Schelach wird bei Jaisch allein כאשר פי' ר' ישעיה הגדול על גיטמריא של דצ"ך angeführt [vielleicht Zusatz des Schreibers?]; Cod. A. citirt Maimonides, הלכות מתנות. Anf. Chukkot liest Jaisch im Citat des Gaon כי הפרה כדבש, und bemerkt, בפירושים שלנו lese man כי מי נדה; letzteres hat auch A., aber dann מפא"ס (wie unser Anon. f. 156) die andre Lesart als Variante. Zu Pinchas citiren J. und A. die Note des Abraham b. David zu Maimonides u. s. w.; Par. Debarim ist bei A. zuerst sehr kurz, die berühmte kritische Stelle wird mit צ"ע abgefertigt, dann folgt die lange Apologetik des Anon. (f. 160 b) erst hier verständlich und zur Mittheilung geeignet, die anderswo geschehen soll. Caspi (unten 3 f. 203 b) meint, es komme J. E. nicht auf die Autorschaft der betr. Verse an, da sie weder Gesetze noch Ermahnungen enthalten. Die letzte Peric. in A. enthält zuerst die kurze Stelle bei Jaisch (Ende בפסוק שלפני זה, Hebr. Bibl. l. c. u. Cod. Florenz), dann eben so aus dem Anon. (f. 209 b, Ende: בישורון מלך wie bei Auerb. S. 300).

Kehren wir nunmehr zu unserem Anon. zurück. Kirchheim hat bemerkt, daß derselbe einen רשב"ץ anführe. Ich vermuthe daß diese Abbreviatur Salomo ben Jaisch נר"ו oder Aehnliches bedeute,

und ziehe hierher folgende Stellen. Zu Gen. 4, 1 (f. 127 b) ואמר הר"שי שאין זו דעת החכם מורה פירושו; zu 9, 9 (f. 126 b) ואתכם השלישי אמר הרשבץ (sic) שאין זה דעת החכם פירוש .. (sic) שתהא אתכם; Exod. 26, 3 [? lies בין [הרשל" ואמר הרשי לבין שכתב החכם האע"ל החמשה הוא חשבון עגול. Ist diese Conjectur richtig, so wird Auerbachs sehr unwahrscheinlich, wenn man Folgendes hinzunimmt. In der erwähnten HS. Uri 106 folgt eine Erläuterung der Stelle in Schemot ואם תשים אלכסון von „Salomo Ibn Jaisch senior aus Sevilla," anfangend: אמר .. יתבאר זה המאמר על זה הדרך. נציע העגולה עגולת א' ב'ב'ד' כפי מה שהוא כתוב בהפך על מרכז ד' (die Figur fehlt), endend: לימוד לכ"ל מהפרק השני מהמאמר הא' מהספר יסוד עולם. Die darauf folgende Erklärung des Ephod von Letzterem[1]) hat Zarza (Tezawweh n. 23 ff.) in dessen Namen aufgenommen, wie er zu Bechukk. 9 sich aus den arabischen Commentaren desselben und des Josef Ibn Wakkar[2]) Manches übersetzen ließ, — von Jaisch auch die Stelle über die astrologischen „Perioden" des Lebens[3]).

---

1) Derselbe Cod. enthält noch außer den 3 erwähnten Stücken, wie es scheint, von jüngerer Hand: 4. ומה ששאלת שאכתוב לך מה שיראה לי מדעת הח' ראע"ל בפירוש שחבר המקומות שרמז בהם סודות מהחכמת התכונה והמזלות והואלתי לכתוב מה שהבנתי מדבריו, nur bis Abschn. Emor 1 Blatt. — 5. אגרת Brief eines Karäers an einen Rabbaniten über die Stelle ואם תשים אלכסון, wo der Vf. einen Fehler vermuthet, 2 Bl., Figuren fehlen (vgl. Cod. Vatic. 36, 3). — 6. Antwort, anf. אוצר כל כלי חמדה, endend ואכ"א אינם שנים, 1 Seite. — 7. לשון בן עזרא בפ' בראשית die Stelle des Sal. Ibn Gabirol (s. oben S. 126). — 8. פי' ממספר בן עזרא בפ' כי תבא, auch in Schemot, 5 Seiten; die Figuren fehlen überall. — 9. ist Caspi's Comm. der Geheimnisse.

2) Wakkar schrieb in der That arabisch; in den Collectaneen Cod. München 221 wird zu Anfang R. Asriel erwähnt, welchen Lilienthal zum Uebersetzer macht. Ueber den Astronomen Josef b. Isak u. s. w. Ibn Wakkar (1357/8) s. D. M. Zeitschr. XVIII, 173; Kobak's Jeschurun (deutsche Abth.) V, 182, wo S. 181 über Salomo Ibn Jaisch, aus dessen arab. Comm. zum Kanon Buch I. Anführungen bei dem Anonymus in Cod. M. 247 (Lilienthal läßt Isak b. Salomo Israeli das jüngere Werk des Avicenna commentiren!); hebr. Compend. v. Jakob Caphanton in Cod. Par. 1151.

3) פרדניאת אלכואכב bei Zarzah f. 87 Sp. 1, 2 (לכפרדים) lies פרדאריאת; Firdar, Firdarijja ist arabisch (s. Pusey, Catal. II, 538b, Dorn, Drei .. astron. Instrumente .. Petersb. 1865 S. 145), auch in latein. Uebersetzungen u. s. w. als Fridaria, Alfridaria, z. B. bei Alchabitius (קבריצי) Einleit., Joh. Hispal. Epist. Astrol., lib. II de nativit.,

Wenn aber schon der ältere Ibn Jaisch des astronomische Werk des Israeli anführt, so wird wohl letzterer kaum auf diesen Salomo, (A. 1345?) noch weniger auf den jüngern Namensvetter sich berufen. Das Werk Israeli's citirt übrigens auch Motot zu derselben Stelle[1]). Konnte nicht die ganze Stelle in einer anonymen Quelle Zarzah's im Namen Israeli's mitgetheilt sein?

Auch die anderweitigen Annahmen Auerbachs, namentlich seine Anschauung von Zarzah als absichtlichem Plagiator, dürften hiernach sich anders gestalten. Leider sind die beiden uns zugänglichen HSS., worin ganze Stücke, Zeilen und Wörter fehlen, ohne welche oft der richtige Sinn, oder irgend einer, nicht herauszubringen, keineswegs ausreichend, um die Autorfrage endgiltig zu entscheiden. Mir schien anfänglich das Ganze eine Uebersetzung aus dem Arabischen; die Formel המלמד, u. dgl. scheint mir arabistisch (vgl. אדני ומורי זל bei Zarzah f. 31 Sp. 3). Auffallend sind auch die häufigen halachischen Redensarten, wie ומשנה לא זזה ממקומה, מצא מין את מינו וניעור u. dgl. Der Vf. citirt zwar nicht „oft" Saadia (wie Lilienthal angiebt), jedoch einige Male in einer Weise, die anderweitige Studien voraussetzt. Isak Israeli ist als Exeget nirgends genannt; was berechtigt uns anzunehmen, daß ein mit seinem Namen versehener Comm. dem Zarzah vorlag, um diesen des systematischen Plagiats zu beschuldigen? Zarzah compilirte, wie er selbst im Vorwort bemerkt,

---

bei Bonatti (D. M. Ztschr. XVIII, 194); „de annis Firdariech" bei Abu Ma'ascher, Einleit. VII, 8; schon in den astrolog. Schriften des Ibn Esra selbst, s. Hebr. Bibliogr. III, 33, 34; ושנות החלק הנקרא פרדאר am Ende jedes Planeten in ראשית חכמה Kap. 4, und in נויהוגים Kap. 10, Art. 4, latein. fol. 19, Sp. 2, Anni quoque partitionis firdarie dicte, u. f. 31. Also ist אלפכראד bei uns. Anon. nicht mit Kirchh. u. Auerb. als Namen aufzufassen, oder gar mit Letzterem bei Caspi einzuschieben, wo die Münch. HS. 82b richtig בדבר האל החכם liest, hingegen beim Anon. f. 151 b לאלפסי! Cod. A. hat hier weder die Textworte des J. E. noch die Citationsformel, wie er auch kurz vorher die (bei Auerb. nicht erwähnten) Worte des Anon. ובסוף הספר אכתוב הנמנעים שיש לי בזה wegläßt. In der That hat auch die Münch. HS. keinen betr. Nachtrag, aber auch keinen פי' אחר am Ende von בחקותי, wie Auerb. S. 299 angiebt

1) Die Erklärung des Motot findet sich auch separat, s. Hebr. Bibliogr. VIII, 28 A. 7. — Cod. A. hat unter der Ueberschr. פירוש המספר, wie es scheint, nur Excerpte verschiedener Erklärungen. Zur zweiten Methode (des Buches Jezira) bemerkt er והוא צריך פירוש ארוך מה שנצטרך נקח ונפרש u. vergleicht zur virtuellen Zahl den Bart des Menschen im Kinde.

einen directen Commentar über den Pentateuch, worin auch die Erklärungen des J. E. und event. auch dessen Supercommentare berücksichtigt werden. Sein erster Satz bringt ein יש אומרים. Er benutzte bereits eine größere Zahl von Supercommentaren, sicherlich auch anonyme, und bezeichnet die abweichende Erklärungsweise durch גרסתא. Mit Zarzah und Gatigno ist eigentlich die Originalität der Erklärung ziemlich erschöpft, es handelt sich nur noch um die Auswahl, welche Zarzah mitunter ausdrücklich dem Leser überläßt. Auch unser Anonymus citirt oft Erklärungen ohne Namen; zu Gen. 6, 6 liest man übrigens f. 128 Mose Tibbon, ohne Angabe des Buches, es ist aber das Glossar des Samuel (Caspi f. 9 b, vgl. bei Kirchheim l. c.). Der noch zu ermittelnde Vf. wird jedenfalls nicht weit von 1330—50 geschrieben haben. — In Bezug auf Cod. A. bemerke ich schließlich noch: Zu Gen. 9, 21 hat unser Anonymus (f. 129 b) gehört, daß aus dem „Buch der Agricultur" [der nabatäischen oder des Ibn Awwam?] Pflanzen bekannt seien, welche am Tage des Säens Frucht tragen, z. B. Gurken, welche man mit Blut eines Aderlasses tränkt; Cod. A. führt die Sache im Namen von ר״א mit andern Worten an. (Ueber Gurken vgl. Synhedrin 68 a, Aehnliches überhaupt bei Maimonides, Moreh III, 37, bei Chwolsohn, Ssabier II, 474, vgl. dessen Altbabyl. Lit. 165). Zu Genes. 2, 4 citirt Caspi (f. 6) „R. Jona", Cod. A. das Buch Rikmah.

3. In Cod. München 61 folgt (f. 175b) ein anonymer Supercommentar über die „Geheimnisse", wohl auch in Carmoly's ḤS., von Kirchh. u. Auerb. mit keinem Wort erwähnt. Der Vf. ist Josef Caspi, wie aus meinem Art. in Ersch u. Gr. S. 68 hervorgeht, wo noch folgende, ebenfalls anonyme Codd. nachzutragen sind: die alte und gute Münch. 239 (f. 153), Florenz Plut. II Cod. 42, 13 (Ende zweifelhaft), Paris 178, zwei ḤSS. der Buchhändler Lipschütz (jetzt in Cambridge?) und Schönblum (im J. 1867). Die Vorr. beginnt חכם [איש] לא מפני היותי, in anderen ḤSS. שכל (nicht סכל). Die Erklärung der kürzeren Recension aus Genes. u. Exodus wird hier zuweilen am Ende der Pericopen mit der Formel עוד (זאת) מצאתי מפרשת angefügt. Caspi verschmäht es nicht, sich auf die Kabbalisten (חכמי הקבלה), nämlich das Buch Bahir zu berufen (Abschn. Jithro). Seine Ansicht über die kritischen Verse habe ich oben mitgetheilt.

4. Die (f. 210 b) folgenden [Erklärungen der] „Sodot", iden-

tisch mit n. 3 bei Kirchheim, beginnen . . בראשית ברא חכמינו גם ההודרות (?) מגזרת, enden נוסף אליבא דמאן דאמר שמים נבראים הדר כאשר מביא שם. Die Stelle . . מאור (f. 211) stimmt mit dem Excerpt im Litbl. VII, 666 aus Cod. Orat. 221 (lies 24, wie im neuen Katal. N. 188); allein weder das übrige dort Erwähnte, noch Citate aus Eleasar Worms sind hier zu finden. Serachja wird dreimal angeführt, ohne Zweifel sind die Erläuterungen des Serachja b. Isak zum 1. Theil des Moreh gemeint, auf welche ich hier nicht weiter eingehen will. Der Lehrer heißt hier Salomo מדרש, Kirchheim meint es könne אדרת (?) oder אדדרש gelesen werden; am nächsten läge wohl מבדרש, aus Beziers; der Titel מורי הרב רביגו weist freilich auf eine Autorität hin, die ich hier nicht weiter verfolgen will. Der Vf. ergeht sich gern in eigenen Erörterungen, erklärt die kritischen Andeutungen astrologisch, und gehört wohl der ersten Hälfte des XIV. Jahrhund. an. Abschnitt Balak (f. 234 b) bemerkt er, daß der Vf. des מלמד das Zählen des Omer heranbringe; in der Ausg. Lyck finde ich das in diesem Abschnitt nicht.

Berlin, Ende Febr. 1868.

VI. Jochanan ben Sakkai und Elieser ben Hyrkan.

In Bd. V. dieser Zeitschrift S. 271 ff. ist die eigenthümliche Stellung, welche die beiden in der Aufschrift genannten Lehrer im Andenken der bald auf sie folgenden Geschlechter und daher in der thalmudischen Literatur einnehmen, kurz angedeutet; sie gelten einerseits als die angesehensten und einzig berechtigten Träger der Tradition und werden dennoch andrerseits verdrängt. In einer merkwürdigen Weise verräth selbst die Mischnah, die über alle solche Vorgänge, wo ernste persönliche und Parteistreitigkeiten hervorgetreten waren, mit diplomatischer Vorsicht hinweggeht, dennoch diesen über die beiden großen Lehrer herrschenden Zwiespalt. Im Tractate Aboth wird nämlich die Reihe der pharisäischen Lehrer verfolgt als der Träger der Tradition, wie sie unmittelbar auf einander gefolgt, so daß ein Lehrergeschlecht von dem früheren als Schüler die Lehre empfangen habe. Auf Hillel und Schammai folgt nun, wie es sich

wohl auch thatsächlich verhielt, Jochanan ben Sakkai; er war das gelehrte Schulhaupt mit der vollen Geltung im Kreise der Pharisäer. Simon ben Gamaliel, sein gleichaltriger Zeitgenosse, der Enkel oder Urenkel Hillel's, war ein angesehener Parteiführer, doch kein gelehrtes Schulhaupt; dessen Sohn, der junge Gamaliel II. erhob sich erst nach der Zerstörung des Tempels und brachte allmälig die neue Patriarchenwürde an sich, welche ihn auch zum Schulhaupte machte, wodurch er dann Jochanan verdrängte. Dennoch galt dieser im Kreise der Lehrer als der einzig berechtigte Nachfolger Hillel's und Schammai's und erscheint er daher als solcher Aboth 2, 8: רבן יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי. Allein die Gamalielsche Patriarchenfamilie, Juda, der Enkel Gamaliel's und dessen Nachkommen, welche die Mischnah umarbeitete und ihr die Schlußredaction gab, konnte es nicht dulden, daß ihre Vorfahren nach Hillel in der Reihe der Traditionsempfänger ganz übergangen werden, und sie rückt zwischen diesen und Jochanan eine Anzahl von Sprüchen ein im Namen ihrer Vorfahren, Gamaliels I, dessen Sohnes Simon, dann Simon's ben Gamaliel II, Juda's (ben Simon), des eigentlichen Redactors der Mischnah und selbst noch des Sohnes von diesem, Gamaliel's III. (Aboth 1, 16 bis 2, 4), fügt dann noch Sprüche von Hillel hinzu, um endlich zur alten Ordnung zurückzukehren und nun erst Jochanan ben Sakkai als Empfänger zu verzeichnen. Die genannten Sprüche machen sich für Jeden, der mit unbefangenem Blicke die Aufeinanderfolge betrachtet, als Einschiebsel bemerklich, aber man erkennt erst Zweck und Bedeutung derselben, wenn man die Stellung der neuen, nicht von Ehrgeiz freien Gamaliel'schen Patriarchenfamilie gegenüber dem Jochanan ben Sakkai ins Auge faßt. Sie wagt nicht, ihm den Charakter des Empfängers, des alleinberechtigten Schulhauptes zu entziehen, die Ihrigen etwa als solche Empfänger hinzustellen und schiebt sie dennoch zwischen ihn und Hillel ein. Es ist auffallend, daß gerade Gamaliel II., der Gründer des neuen Patriarchats, er der Jochanan verdrängt, in der Reihe der Spruchredner vermißt wird. Doch scheint Dies mit Absicht geschehen zu sein. Die Aufmerksamkeit sollte nicht auf den streitenden und bestrittenen Ahn und auf den Streit selbst, aus dem er nur sehr zweifelhaft als Sieger hervorgegangen, gelenkt werden; es wäre auch zu wenig gewesen, ihn als einfachen Spruchredner mit einzustreuen, und ihn als Empfänger hinzustellen ging dennoch nicht an. Man überging

deßhalb gerade ihn mit Stillschweigen und begnügte sich mit der Nennung der übrigen Vorfahren.

So wird in der Mischnah, wie seiner Zeit im Leben, Jochanan ben Sakkai von seinem Platze verdrängt und wird doch in seiner Würde nicht angetastet. Anders ist es mit Elieser ben Hyrkan. Dieser war Gamaliel II. gegenüber keine so unantastbare Autorität, stand ihm aber dennoch durch die Lebensstellung, welche er einnahm, wie durch seine gelehrte Richtung sehr im Wege. Er war Onkel (Mutterbruder) und Schwager (Schwestermann) Gamaliel's (vgl. diese Ztschr. Bd. II S. 106 Anm. 18), also von demselben Familienansehen wie dieser; als Gelehrter aber war er der anerkannte treue Träger der Ueberlieferungen, „die verpichte Grube, welche keinen Tropfen einbüßt", wie ihn sein Lehrer Jochanan ben Sakkai bezeichnete, als dessen erster Schüler er galt, der mit aller Zähigkeit festhielt und neuen Anordnungen abhold war. Er mußte, wenn Gamaliel seine Pläne, die Begründung seines überwiegenden Einflusses, nicht aufgeben wollte, entschieden verdrängt werden, und Gamaliel war es auch vorzugsweise, der darauf hinarbeitete, wenn auch die andern Lehrer, sei es als gefügige Werkzeuge, sei es im Widerstreben gegen Elieser's starr abschließende, jeder Weiterentwickelung der pharisäischen Grundsätze sich widersetzende Richtung, mit die Hand dazu boten. So sehr die Gemara (Baba mezia 59 b) bemüht ist, das Ganze als einen bei einem einzelnen Falle ausgebrochenen Schulstreit darzustellen und als Gegner Elieser's vorzugsweise Josua hervortreten läßt, so verräth sie uns doch wieder, daß Gamaliel die eigentliche Triebfeder gewesen. Ein Seesturm bedroht den Gamaliel, nachdem Elieser in den Bann gethan worden, und er wendet sich im Gebete zu Gott: „Es ist Dir bekannt, daß ich es nicht wegen meiner Ehre, nicht wegen der Ehre meiner Familie gethan, sondern zu Deiner, damit die Streitigkeiten nicht in Israel überhand nehmen." Elieser's Frau, „Mutter Schalom", die Schwester Gamaliel's, duldete nicht, daß von nun an ihr Mann mit voller Kniebeugung das in solcher Form übliche bestimmte Bittgebet spreche; als sie eines Tages die Vorsicht versäumte, ist sie überzeugt, das habe ihrem Bruder, Gamaliel, den Tod gebracht, eine solche Wirkung habe nämlich das Gebet des Gekränkten, natürlich gegen den, welcher ihn gekränkt, und alsbald erscholl die Nachricht, daß Gamaliel gestorben. Also die Verdrängung Elieser's ging von Gamaliel aus. Und so blieb Elieser der berechtigte Lehrer,

der vorzüglichste Schüler Jochanan's ben Sakkai und durfte dennoch officiell nicht dafür gelten. Die Mischnah ist discret genug über dieses Verhältniß, und dennoch muß sie in ihrer Schlußredaction an dem Orte, wo die Werthbestimmung der einzelnen Lehrer festgestellt wird, ihren Patriarchen-Standpunkt geltend machen.

Aboth 2, 8 werden nämlich fünf Schüler Jochanan's ben Sakkai genannt; unter ihnen ist der erste Elieser ben Hyrkan. Diese Stellung, welche ihm eingeräumt wird, soll ihn sicher als den vorzüglichsten unter den Schülern Jochanan's charakterisiren, und dasselbe besagt das oben angeführte Lob, welches der Lehrer ihm beilegt, er sei eine wohlverpichte Grube, die keinen Tropfen einbüßt, das höchste Lob im Munde des Mannes, welcher die Tradition empfangen hat und sich berufen fühlt sie weiter zu übertragen. Dem entspricht nun das allgemeine Urtheil, das von Jochanan noch ferner angeführt wird: „Wenn alle Gelehrten Israel's sich in einer Wagschale befinden, Elieser ben Hyrkan aber in der zweiten, so überwiegt er sie Alle." Dieser Ausspruch war doch für die dem Elieser abgewandte Gesinnung in der Patriarchenfamilie etwas zu stark, man mußte diesen Satz corrigiren, und „Vater Saul", ein Hausmeier im Hause des Patriarchen Juda, des Mischnahredactors [1]), machte sich zum Organe dieser Correctur. Er referirt im Namen Jochanan's das Urtheil in folgender Form: Wenn alle Gelehrten Israel's in einer Wagschale sich befinden, unter ihnen auch Elieser ben Hyrkan, in der zweiten aber Elasar ben 'Arach, so überwiegt dieser Alle!

---

1) אבא שאול גבל של בית ר' היה, Abba Saul war Teigkneter im Hause Rabbi's (Peßachim 34 a). Abba, Vater, und Imma, Mutter, ist der Name der dienenden Personen in vornehmen Häusern, was eben im Allgemeinen, da es ein Ehrenname war, nicht geschehen sollte, aber im Hause des Patriarchen üblich war (Baraitha Berachoth 16 b. Semachoth 1, 13). So heißt außer dem genannten Abba Saul noch ein anderer, „der Sohn der Batanäerin", ferner Abba Joße der Choronite (Toßeftha Mikwaoth c. 3. vgl. Simson 3, 4), noch ein Abba Saul, Sohn der Imma Miriam (Khetuboth 87 a) u. A. Daß es ein Ehrenname ist, beweist der Umstand, daß auch die Töchter in der Patriarchenfamilie „Imma", Mutter, genannt wurden, wie wir Dies ja eben bei Elieser's Frau, Imma Schalom, „Mutter Friede", erfahren; außer am oben a. O. wird sie noch so erwähnt Sifra Schemini Abschn. מְלוּאִים (angef. jerus. Schebüth 6, 1. Gittin 1, 2. babyl. 'Erubin 63 a.) babyl. Schabbath 116 a.

Wir wollen die Frage nicht urgiren, woher denn der gute Vater Saul, der so viel später gelebt, zu dieser Relation, welche den Werth der Lehrer so ganz abweichend festistellt, gelangt sein könne. Wir wollen auch die Fähigkeiten des Elasar ben Arach nicht in Zweifel ziehen; er wird von seinem Lehrer als ein immer frisch sprudelnder Quell bezeichnet, also offenbar als ein lebhafter, selbstdenkender Geist, sein Ausspruch über die Eigenschaft, welche zu ergreifen, und über die, welche zu meiden sei, wird von dem Lehrer als der umfassendste anerkannt. Bei alledem wird er doch in der Reihe der Schüler als der letzte genannt, und zwar nicht blos hinter Elieser ben Hyrkan und Josua ben Chananiah, sondern auch hinter den sonst ganz unbekannten Joße ha Khohen und Simon ben Nathanel. Hören wir aber gar was sonst über ihn berichtet wird, so sinkt seine Bedeutung noch viel tiefer herab. Während er nämlich kaum bei irgend einer Discussion genannt wird, nirgends als Lehrer vorkommt, wird Schabbath 147 b und Koheleth rabba zu 7, 7 gemeldet, er sei in Wohlleben versunken und habe sein ganzes Wissen vergessen [1]). Ein Makel haftet gewiß an ihm, es ist keine Veranlassung, daß ohne Grund solche Schmähung auf einen wohlbekannten Schüler Jochanan's ben Sakkai gehäuft worden. Und ihn, an dem der flüchtige Charakter ohne Zweifel auch in der Jugend schon sichtbar war, sollte der greise Lehrer so verkannt haben? drückt nicht vielleicht schon das Lob des sprudelnden Quells wirklich zugleich die Veränderlichkeit seines Wesens aus, das wie die dahinrauschende Welle keine Beständigkeit hat? Von ihm sollte Jochanan gesagt haben, daß er alle Gelehrten überwiege? und wenn er sich wirklich so gröblich geirrt, sollten die Späteren dieses falsche Urtheil sorgsam aufbewahrt, nicht vielmehr es durch Verschweigen der Vergessenheit übergeben haben? Nein! Wir haben es hier sicher nicht mit dem Ausspruche Jochanan's zu thun, sondern mit der Liebesdienerei eines untergeordneten im Interesse seiner vornehmen Gönner, der Patriarchenfamilie handelnden Agenten, der dem Elieser ben Hyrkan die Ehre entziehen und vielleicht Jochanan einen Seitenhieb versetzen wollte, daß er einem Unwürdigen wie

1) Auch hier ist wieder das palästinische Kob. r. treuer als die babyl. G., die nach zwei Seiten hin übertreibt. Nach jenem weiß Elasar in einer thalmudischen Frage keinen Bescheid zu geben, nach dieser kann er nicht mehr richtig in der Bibel lesen, sie fügt aber hinzu: daß er durch das Gebet der Lehrer wieder zu seinem früheren Wissen gelangt sei!

Elasar ben Arach ein so überschwängliches Lob ertheilte. So benützte „Vater Saul" die leichte Verwechslung zwischen Elieser und Elasar, indem er auf diesen übertrug, was jenem galt, und — der Rivale der Patriarchenfamilie war in dem Andenken der Nachwelt wie im Leben verdrängt.

24. Jan.

VII. Zum Worte אָבִי.

Von Dr. K. Kohler.

Neben der ehrfurchtsvollen Anrede: אֲדֹנִי — mein Herr findet sich in den biblischen Schriften auch das Anredewörtchen: אָבִי — mein Vater, jedoch immer bloß da gebraucht, wo es das Verhältniß geistiger Abhängigkeit des Redenden von der angeredeten Person und der Vormundschaft der letzteren bekundet. Die natürliche Bedeutung von אב — Vater, Erzeuger wurde nämlich zu der der geistigen Vaterschaft gesteigert, so daß nicht bloß die Gottheit z. B. Jes. 64, 7, Jerem. 2, 27, wobei noch der sinnliche Begriff des Erzeugers vorherrscht, sondern auch der Rathgeber und geistige Führer, von dem man sich im Thun und Lassen bestimmen läßt, אב — Vater genannt wird. So hießen die Hauspriester, denen die Pflege und der Dienst der Hausgottheit oblag und die durch Einholung göttlichen Rathes das geistige Hauswesen verwalteten, אב וכהן — Vater und Priester Richt. 17, 10; 18, 19. So wird der traumkundige, „mit Gottesgeist begabte" Joseph „zum Vater für Pharao" eingesetzt Genes. 45, 8 vgl. 41, 40, oder an Stelle des königlichen Rathes und Hauspriesters Sebna Eliakim „zum Vater für die Bewohnerschaft Jerusalem's und das Haus Juda" ernannt. Jes. 22, 21. Durch diesen Ausdruck wurde auch zwischen Meister und Jünger ein inniges Verhältniß geschaffen, und wie die Jüngerschaft ihren Meister stets als ihren „Vater" begrüßte, so redete der Lehrer seine Schüler immer als Söhne an. Davon gibt uns besonders das Buch der Sprüche Salomo's Zeugniß, welches Buch — wie neben der Einleitung ganz besonders Kap. 22, 19 u. 20 zeigt — in seinen einzelnen Bestandtheilen nichts anderes ist als eine von Lehrmeistern für ihre Jünger — vielleicht zum Theil für den königs-

lichen Prinzen Hesekia selbst (vgl. 25, 1 u. d. folg. VV.) angelegte Sammlung von Lebens- u. Sittenregeln, Sprichwörtern und Parabeln, die unter dem Namen Salomo's des Weisen im Volksmunde in variirender Form sich vorfanden und welchen hie und da auch einzelne Ermahnungen oder kunstvolle Einkleidungen und Ausführungen des Lehrers eingeflochten wurden. Mit dem Titel אָבִי — mein Vater! wurde daher regelmäßig der Gottesmann oder Prophet von seinen Schülern angeredet 2 Kön. 6, 21, ja die des Propheten Rath erholenden Könige nennen sich deren Söhne Kap. 8, 9; und die Schüler der Propheten werden schlechthin בני הנביאים 1 Kön. 20, 35 2 Kön. 2, 3 ff. vgl. Amos 7, 14 genannt. Unstreitig gehört hieher auch der Ausruf Elisa's, da er seinen Meister Elias scheiden sieht, 2 Kön. Kap. 2, 12, den der König Joas beim Anblick des sterbenden Elisa Kap. 13, 14 wiederholt haben soll: אבי אבי רכב ישׂראל ופרשיו Mein Vater! Mein Vater! Der Wagen Israels und seine Rosse! Doch verdient dieser ganze Ausdruck und dessen historische Motivirung eine besondere Betrachtung. Im Allgemeinen wird der Ausruf „Wagen Israel's und seine Rosse" als eine bildliche Bezeichnung für den Propheten genommen, die soviel wie Schutzwehr bedeute; man hat sogar gemeint, die Sage von Elias' Himmelfahrt sei aus diesem Ausdrucke erst geflossen. Dies hat wirklich insofern seine Richtigkeit, als die letztere Stelle — der Ausruf Joas' beim Dahinsterben des Propheten — diese Bedeutung voraussetzt. Und wirklich hat die Sage um das Haupt Elisa's ein Heer von feurigen Wagen und Rossen zur Rettung Israels gebildet 2. Kön. 6, 18. Allein dies ist so gut wie der Ausruf bloß Nachbildung, wenn auch eine volksthümliche, der Eliassage, und derselbe hat seinen ursprünglichen Grund nur in dem Bericht Kap. 2, welcher uns weniger die Himmelfahrt des Propheten — denn diese wird in V 1. als bekannt vorausgesetzt und ist überhaupt mythische Anschauungsform für die jenseitige Seligkeit, deren, wie Henoch Genes. 5, 24, so alle Frommen theilhaftig werden vgl. Ps. 16, 10; 49, 16 — als die Uebertragung des Gottesgeistes von Elias auf Elisa schildern will. Elisa's letzte Bitte nämlich war, daß ihm von Elia's Geiste ein doppelter Antheil — פי שנים = zwei Theile vgl. Deut. 21, 17. Zach. 13, 8 —, zufallen möchte — mit andern Worten: daß er vor allen andern „Prophetensöhnen" gleichsam wie ein Erstgeborner, der des Vaters Namen fortzubauen hat, behandelt werde

und der eigentliche Erbe Elias' sein möge, den anderen Jüngern gegenüber mit doppelter Kraft ausgestattet. Diese Bitte wird ihm aber, nach Elias Antwort, nur dann gewährt, wenn er dessen Wegscheiden von hier mit anzusehen vermag. Was geschieht? Ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen fährt mitten zwischen beide. Elias fährt gen Himmel und Elisa sieht's und ruft — um zu zeigen, daß die Bedingung in Erfüllung gegangen sei —: Mein Vater! Mein Vater! der Wagen Israels (siehe darüber m. Segen Jacobs S. 27 Anm. u. 86) und seine Rosse! Er bewährt auch alsbald vielfältig seine von Elias ererbte Wunderkraft und die Prophetenjünger erkennen ihn als dessen Nachfolger an. —

Diesem nunmehr gesicherten Gebrauch von אב in der Bedeutung von Meister begegnen wir auch 1 Sam. 10, 12. Saul, der neugesalbte König, ein Mann von einfacher Herkunft und Erziehung, wird beim Anblick begeisterter Prophetenjünger zur ecstatischen Begeisterung — vgl. die andere Relation 19, 24 — mit fortgerissen und seine Bekannten rufen verwundert aus: Was ist denn mit dem Kisiden geworden? Gehört gar Saul auch zu den Propheten? Da entgegnet Einer: Und wer ist denn ihr Meister? ומי אבידם. Er meint, Samuel ist ja gar nicht zugegen, der Führer und Meister der Prophetenjüngerschaft. Es ist doch nicht gar Saul selbst?! Das ist verstärkende Ironie. „Daher das Sprichwort: „Gehört gar Saul zu den Propheten?" —

Wir wollen nur noch darauf hinweisen, daß Debora als Prophetin und Richterin sich „Mutter in Israel" (Richt. 5, 7) nennt und ebenso die Orakelstadt Abel 2 Sam. 20, 18. Der Name אב für den Lehrmeister wurde in der rabbinischen Zeit von dem Worte רב — Oberster, Meister verdrängt, während die syrische und äthiopische, dann die christliche Kirche überhaupt an der Bezeichnung אַבָּא (wov. Abbas, Abt), אַבּוּנָא, *πατριάρχος* festhielt.

II.

Das Wort אָבִי kehrt aber auch an Stellen wieder, wo die Anrede: mein Vater! unstatthaft ist, so daß Grammatiker und Lexicographen sich genöthigt sehen, für das Wort eine neue Bedeutung zu statuiren. Man hat es mit dem Wörtchen בִּי zusammengebracht, welches = אֲבוֹי ein Empfindungslaut sein soll und Ewald hat gar eine volksmundartliche Veränderung des Lautes לָבִי = לָבִי = לִי darin gefunden Lehrb. 849. Bis zu solcher unorganischen Con-

struktion und etymologischen Gesetzlosigkeit versteigt sich eine kritiklose Annahme vorgefundener Lautformen! Diese salti mortali passen freilich in ein System, wonach die Sprache in ihren Grundelementen keine Brgriffsbezeichnungen und Gedankenreflexe, sondern bloße Gefühlsausdrücke aufzuweisen hat, die sich erst zu organischen Begriffslauten und durch Aneinandereihung zu Sätzen erweitern und zusammenfinden. Da soll — vgl. Gesch. d. V. Isr. 1. S. 177; Lehrb. S. 258 Anm. — בִּי aus אָבִי verkürzt und dieses mit לָבִי(?) und לוּ identisch, ein „Ausruf-" oder „Wunschwörtchen" sein. Allein לוּ ist keine Interjection, sondern ein Begriffswort, wie wir im vorigen Heft dargethan; aber auch בִּי ist kein Empfindungslaut und hat mit אֲבוֹי, welches bloß eine verstärkte Aussprache von אֲוֹי אוֹי, wie בַּי aus וַי im Aramäischen, ist, nichts zu thun. Es ist vermuthlich die Abkürzung der Redensart, 1 Sam. 25, 24 בי אני אדני העון (LXX: עוני): Auf mich mein Herr [falle die Schuld] daher von den alten Versionen richtig mit: Ich bitte wieder gegeben.[1]) Darin aber hat Ewald das Richtige getroffen, daß Hiob 34, 36 so wenig wie 2. Könige 5, 13 und 1. Sam. 24, 12 אָבִי — mein Vater bedeuten kann. Wir rufen jedoch zur Erklärung dieser und andrer hiehergehörigen Stellen die alten Zeugen zum Verhör. Hiob a. a. O. haben LXX und Syrer statt unsres אָבִי — אָכֵן oder אַךְ gelesen. Der Syrer hat שריראית und die LXX: *οὐ μὴν δὲ καὶ ἀλλὰ*. Die Combination beider Lesarten ergibt אֲכִי, und dies ist dieselbe Fragpartikel wie הֲכִי, aus der wahrscheinlich אַךְ eine Abkürzung ist mit der Begriffssteigerung von: Vielleicht zu: Gewiß, vgl. Fürst's Lexic. zu אַךְ und 2. Sam. 23, 19. Wir erhalten dann den gut verständlichen Satz: אֲכִי יבחן איוב עד נצח. Soll denn Hiob gar ewig fort mit Prüfungen heimgesucht werden ob der Entgegnungen wie von Männern des Frevels? Vielleicht sogar nach den LXX und Syr.: Will denn Hiob ewig fort nach Entgegnungen wie von Frevlern, suchen? Setzen wir das neugewonnene Wort אֲכִי im Buch der Könige a. a. O. und wie klar und verständlich wird auf einmal der Satz: אֲכִי דבר גדול דבר אליך הנביא הלא תעשה אף כי אמר אליך רחץ וטהר. Würdest Du, wenn ein großes Geheiß der Prophet an Dich gestellt hätte, es nicht gethan haben, um wie viel mehr da er Dir sagte: Bade

1) Vgl. Juda Ha-Levi bei Aben Esra zu 2 Mos. 4, 10 (vgl. noch zu 1. Mos. 43, 20) und meine: Lesestücke aus der Mischnah S. 16 Anm. G.

Dich und werde rein?! Die LXX haben אֲבִי gar nicht wiedergegeben. Vielleicht ist *Mḗ* vor *μέγαν* ausgefallen. Die Massoreten, mit der Form אֲבִי unbekannt, glaubten אֲבִי lesen zu sollen. Dasselbe geschah auch Mich. 1, 15. Hast Du, fragt der Prophet mit beabsichtigter Ironie des Namens, Bewohnerin der „Erbstadt", noch einen Erben? עֹד הַיֵּרֵשׁ אֲבִי לָךְ יוֹשֶׁבֶת מָרֵשָׁה (vgl. 2. Sam. 9, 1 הֲכִי יֵשׁ עֹד). Genes. 28, 16 übersetzen die LXX אָכֵן mit *ὅτι* = כִּי. Es stand wohl auch אֲבִי und dies gibt einen besseren Sinn, wenn Jacob nach der Theophanie erwachend ausruft: אֲבִי יֵשׁ יְהוָה וְאָנֹכִי לֹא יָדַעְתִּי? „Sollte wirklich die Gottheit an diesem Orte wohnen ohne daß ich etwas davon wußte" und dann wirklich im Folgenden die Cultusstätte zum בֵּית אֵל ernennt und weiht. —

Weil aber die Kenntniß dieser Wortform sich schon früh verloren hatte, so sehen wir das Wort an einigen Orten ganz entstellt und durch Zerspaltung unkenntlich gemacht. Dies bestätigt sogleich ein Vergleich von 2. König. 3, 10 mit V. 13. Die Könige von Israel und Juda ziehen mit dem von Edom gemeinschaftlich gegen Moab zu Felde und befinden sich in großer Wassernoth. Der König von Israel fragt voll Furcht: אֲבִי קָרָא יְהוָה לִשְׁלֹשֶׁת הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה לָתֵת אוֹתָם בְּיַד מוֹאָב. Sollte wirklich Jahwe diese 3 Könige nur gerufen haben, um sie in die Hand Moabs zu übergeben? Da meint Josaphat, man solle einen Propheten Jahwe's befragen. Elisa, der sich dort, im Gebiete des Königs von Israel, befindet, wird nun von diesem befragt und mit denselben Worten אֲבִי קָרָא וְגֹ'. Darauf erwiedert Elisa: Wahrlich, nur um Josaphat's willen stehe ich Dir Rede. — Nur bei dieser Lesung ist der Zusammenhang gewahrt und das unverständige אַל כִּי V. 13 beseitigt. Man hat eben aus Mißverständniß die erste Sylbe von אֲבִי los getrennt, und das erste Mal einen Naturlaut darausgemacht, ihn bald zu אֲהָהּ = Weh! erweiternd, und das andre Mal ein ל angefügt, so daß es אַל — Nein hieß. — Aehnlich haben wir auch schon im „Segen Jacob's" S. 60 Anm. für 2. Sam. 20, 19 die Vermuthung ausgesprochen, daß auch hier das Wort אֲבִי verkannt worden ist. Dort spricht nämlich die Weise von Abel für die Erhaltung der belagerten Stadt, an ihre altehrwürdige Bedeutung als Sitz der „Urim we Tumim" erinnernd. „Früher sagte man: Man befrage nur in Abel und Dan (das hatten noch die LXX.) die Tumim! (l. הַתֻּמִּים). Die Erinnerung an diese Orakel-

stätten hat man gerne beseitigt, daher die LXX schon lasen: הֲתַמּוּ אֲשֶׁר שָׂמוּ, das Wort zum folgenden Satz ziehend. Dieser lautete ursprünglich, wie schon a. a. O. gesagt, אֲכִי שָׁלְמוּ אמוני ישראל — Hatten denn aufgehört die Treuen, Gläubigen, in Israel? — Auch 1. Sam. 25, 21 dürfte für אַךְ (LXX: ἴσος = אוּלַי) אֲכִי gestanden haben. Eine Frage ist hier wenigstens mehr am Platze. „Hab ich denn umsonst ihm sein Eigenthum gehütet...., daß er Gutes mit Bösem vergilt?" — Ob auch Genes. 3, 1?! — Wir haben nur noch 1. Sam. 24, 12 unberührt gelassen, wo Ewald mit Recht das gar zu zierliche אָבִי — mein Vater im Munde David's seinem Todfeind gegenüber beanstandet, aber es als Interjection wie בִּי gefaßt hat. So auch Thenius z. St. Allein בי findet sich bloß vor der Anrede אדני und der 3. Person. Uns scheint das Wort וְאָבִי überhaupt nicht gesichert, die LXX und der Syrer haben es nicht. Es scheint eine Verstümmlung des Wortes וְאָבִיתִי zu sein, welches für das sinnlose ואמר להרגך im vorigen Satze ursprünglich stand. Dies וְאָבִיתִי, im Widerspruch mit Kap. 26, 23 wo David sagt: וְלֹא אָבִיתִי, gab schon durch den Gedanken an sich, daß David einmal Willens war den Königsmord zu begehen, Anstoß, daher die LXX schon hier וְלֹא אָבִיתִי lesen — Desgleichen hat die Massora für הנה דוד מבקש נַפְשֶׁךָ der LXX das gelindere רָעָתֶךָ — und die Massora setzte וְאָמַר — man sagte, vgl. Syrer ואמרו גברא דעמי, oder אָמַר Vulgata: et cogitavi dafür. Das so bei Seite geschobene וְאָבִיתִי kehrte am Rande mancher Codices wieder und kam verstümmelt am Anfang des folgenden Verses zu stehen. Dies dünkt uns wenigstens eine bessere, wenn auch nicht einfachere Lösung zu sein. — Immerhin glauben wir durch unsere Auseinandersetzung für ein verschollenes Wort um das Bürgerecht im Bereich der hebräischen Sprache nachsuchen zu dürfen.

VII. Feststellung der jüdischen Kalenderberechnung.

Eine Geschichtsbetrachtung.

Zu den kühnsten Griffen, welche der Rabbinismus zu thun gewagt, gehört die neue Einführung des Kalenders nach astronomischer Berechnung, ganz besonders aber die Verrückung der Festtage in manchen Fällen, welche im fünften Jahrhundert vorgenommen

wurde. Ehedem, nämlich als der Neumond nach seiner Sichtbarwerdung festgestellt wurde, wurden die Feste an dem für sie feststehenden Monatstage gefeiert, mochte er treffen auf welchen Wochentag er wolle. Auch in der ersten Zeit nachdem die Kalenderberechnung eingeführt wurde, blieb man bei der sich durch die Berechnung ergebenden Feststellung; aber bald hielt man sich für berechtigt, um Schwierigkeiten zu entgehen, Neumond und Festtage geradezu zu verrücken, Bestimmungen aufzustellen, wonach zuweilen Neumonde und Festtage an ganz andern Tagen gefeiert wurden, als sie nach der richtigen Berechnung treffen mußten.

Zwei Arten von Schwierigkeiten gaben zu diesem kühnen Verfahren Veranlassung. Die eine war eine rein häusliche, bürgerliche Angelegenheit. Wenn der Versöhnungstag auf den Tag vor oder nach dem Sabbath, also auf Freitag oder Sonntag traf, so mußte bei einem Todesfalle, der vor beiden Feiertagen sich ereignete, die Leiche wenn sie nicht früher beerdigt werden konnte, zwei ganze Tage außer dem Grabe bleiben, was den damaligen Vorstellungen und in jenen heißen Gegenden ganz unerträglich schien. Deßhalb stellte man fest (Rosch ha-Schanah 20a), daß von nun an der Versöhnungstag nicht mehr an diesen beiden Tagen gefeiert werden, demnach Neujahr (und Hüttenfest) nicht an Mittwoch und Freitag, demgemäß Peßach nicht an Montag und Mittwoch beginnen, Purim nicht an Sabbath und Montag, das Wochenfest nicht an Dienstag und Donnerstag gefeiert werden dürfe.

Ein zweites Hinderniß bildeten bei dem Zusammenfallen manches Festes mit dem Sabbath die an jenem üblichen Bräuche, die man am Sabbathe vorzunehmen Bedenken trug, wenn man sie auch ehedem ohne Scheu ausübte. Bei den meisten Festen war dieses Bedenken freilich nicht durchschlagend, weil das Fest mehrere Tage dauert und auch die Bräuche nicht auf einen Tag beschränkt sind, so daß wenn sie auch am Sabbathe ausfielen, sie doch an den andern Tagen geübt werden können, also nicht ganz unterbleiben. Traf nämlich der erste Tag des Neujahrs auf einen Sabbath, so unterließ man zwar an ihm das Schofarblasen; jedoch es konnte Dies ja dann am zweiten Tage geschehen, der ja seit langer Zeit schon jährlich begangen wurde. Wohl hatte ein Thalmudlehrer Lust, auch das zu verhindern und den ersten Tag des Neujahrs vom Sabbathe wegzuschieben, doch merkte er selbst, wie schwer hier

ein Ausweg zu finden sei; denn wollte man den ersten Neujahrstag, wenn er auf den Sabbath traf, auf den Sonntag verlegen, so fiel dann der „Weidentag" mit dem Sabbath zusammen, was ja (vgl. weiter unten) erst recht vermieden werden mußte [1]). Dieselbe Bewandtniß hatte es mit dem ersten Tage des Hüttenfestes, der dem des Neujahrs entspricht; traf er auf den Sabbath, so sollte allerdings die Manipulation mit dem Lulab unterbleiben; dieselbe fand ja aber auch an den andern Tagen dieses Festes Statt, und so tritt, wenn auch ähnlich wie beim Neujahr, der erste Tag dem wichtigste ist, dennoch ein gewisser Ersatz ein. Anders aber verhielt es sich mit dem siebenten Tage des Hüttenfestes. An ihm ist es alter Brauch, mit besonderer Feier sich der Weide zu bedienen, und man hatte früher auf diese Feier, als Demonstration gegenüber dem Boethusinn, einen um so entschiedeneren Nachdruck gelegt, so daß man sie auch am Sabbathe in geräuschvollster Weise vollzog. Später aber ward der Parteieifer kühler, umsomehr als die Spuren des Sadducäismus fast ganz verwischt waren, die ängstliche Bedenklichkeit aber größer, und so trug man Scheu, die Feier am Sabbath zu vollziehen, indem man fürchtete damit eine Entweihung des Sabbaths zu begehen. Wenn man aber die Weidenfeier an dem dazu bestimmten Tage unterließ, so konnte sie nicht ersetzt werden, da sie bloß einen Tag umfaßte. Man schwankte eine Zeit lang, was man zu thun habe; Anfangs unterließ man die Feier, wenn sie auf einen Sabbath traf, endlich aber entschloß man sich, auch diesen Tag zu verrücken, der Weidentag durfte nicht mehr auf den Sabbath treffen [2]), mithin Versöhnungstag nicht auf Dienstag,

1) Jerus. Sukkah 4, 1: ר' סימון נפקד לאילין דמחשבין, יהבון דעתיכון דלא תיעבדון לא תקיעתה בשבתא ולא ערבתא בשבתא, ואין אדחקתון, עבדון תקיעתא ולא תעבדון ערבתא. Simon trug den Kalenderberechnern auf: merket darauf, daß ihr weder den (ersten) Blastag noch den Weidentag auf einen Sabbath treffen lasset; seid ihr jedoch gedrängt (könnt ihr nicht Beides zugleich vermeiden), so mag es geschehen, daß wohl der Blastag, aber nimmermehr der Weidentag mit dem Sabbathe zusammenfalle.

2) Daß man eine Zeit lang den Weidentag am Sabbathe bestehen ließ, aber die Weidenfeier unterließ, wird ausdrücklich in der Hauptstelle (Sukkah 43 b) gesagt: כי אתא רבין וכל נחותי אמרי איקלע ולא דחי „als Abin und andere Auswanderer von Palästina nach Babylonien kamen, berichteten sie, der Weidentag sei auf den Sabbath gefallen, habe aber dessen Satzungen nicht verdrängt", d. h. man habe die am Sabbathe als unerlaubt

Purim nicht auf Mittwoch, Wochenfest nicht auf Sabbath, ferner Neujahr und Hüttenfest nicht am Sonntag, Peßach nicht am Freitag beginnen.

---

betrachtete Weidenfeier unterlassen. Dasselbe geht indirect aus einer andern Stelle hervor. Die Mischnah Megillah 1, 2 stellt nämlich die Bestimmungen auf, wann das Buch Esther in den von jeher mit Mauern umgebenen Städten, die das Purimfest auch noch an 15. Adar begehen vorgelesen werden solle, wann in anderen großen Städten, welche blos den 14. feiern, wann endlich in Dörfern, die zwar auch den 14. feiern, deren Bewohner aber den Gottesdienst blos an Markt- und Gerichtstagen (יום הכנסה), also an Montag und Donnerstag, in der Stadt besuchen, so daß auch für sie besonders an dem dem Purim vorangehenden Montag oder Donnerstag das Büchlein vorgelesen wurde. Die Mischnah zählt alle Wochentage auf, also auch den Fall, daß der 14. Adar auf Montag oder Sabbath traf. Dazu bemerkt nun Jose im Jeruschalmi: לית כאן חל להיות בשני ולית כאן חל להיות בשבת, חל להיות בשני צומא רבא בחד בשובא, חל להיות בשבת צומא רבא בעיירותא „Die Fälle, daß der 14. Adar auf Montag oder Sabbath treffe, existiren nicht; denn träfe er auf den Montag, dann wäre der Versöhnungstag am Sonntag, träfe er auf den Sabbath, dann wäre dieser am Freitag". Allein auch ein dritter Fall ist ja unmöglich, nämlich daß der 14. Adar auf den Mittwoch trifft, weil dann der Weidentag am Sabbath wäre. Daß Jose nun diesen Fall nicht in Erwähnung bringt, ist ein sicherer Beweis dafür, daß zur Zeit dieses späten palästinischen Amora das Hinderniß vom Weidentag am Sabbath noch keine Beachtung fand; man unterließ die Weidenfeier, und änderte nicht die ganze Kalenderberechnung, um sie auf einen folgenden Tag verlegen zu können. Später jedoch suchte man auch diesem Hindernisse vorzubeugen, man legte auch den Weidentag vom Sabbathe weg und verrückte hiermit die ganze Zeitrechnung, wie es Sukkah a. a. O. heißt: כי אתא בר הדיא אמר לא איקלע „Bar Hedia sagt, es trifft nie der Weidentag auf den Sabbath", d. h. man verschiebt ihn, dasselbe sagt die in der vorigen Anm. angeführte Stelle aus der Jerus. Gem., und Dies wurde zur gesetzlichen Bestimmung. Die Schwierigkeit, welche ein anderes Fest machte, kommt hier nicht in Betracht, nämlich die daß Purim, der 14. (oder für die befestigten Städte der 15.) Adar, auf einen Sabbath falle und da die Feier der Esthervorlesung mit den Sabbathsatzungen collidiren könne. Man hatte nämlich schon von alter Zeit, wie die Mischnah a. a. O. berichtet, diese Vorlesung, ohne das Purimfest selbst zu verlegen, also auch ohne in den feststehenden Kalender einzugreifen, häufig an einem frühern Tage vorgenommen, und that man Dies zunächst für die Dorfbewohner, so nahm man auch keinen Anstand für Großstädter und Festungsbewohner dies anzuordnen wenn Purim auf den Sabbath fällt, und der Kalender blieb dabei intact. Später aber wurde die Frage ganz gegenstandlos; Purim konnte nicht auf den Sabbath treffen, da man vorgesorgt hatte, daß der Versöhnungstag nicht an einem Freitage sei, und Dies hat zur Folge, daß Purim nicht mit dem Sabbathe zusammenfällt. Ein ähnliches Mißverständniß haben

So waren drei Wochentage den wichtigsten Festen entzogen. Man erwäge nur die Kühnheit dieser Maßnahme, deren weitgreifende Wirkung! Nach richtiger, sonst immer eingehaltener Berechnung soll etwa der Versöhnungstag am Dienstag oder Freitag gefeiert werden, man verschiebt ihn durch künstliche Umgestaltung der Rechnung auf den folgenden Tag, und der eigentliche Versöhnungstag, der in strenger Sabbathruhe, in Fasten und Kasteiung begangen werden sollte, wird zum gewöhnlichen Werktage, er wird nach der thalmudischen Auffassung geradezu entweiht durch Arbeit und leibliche Nahrung, man begeht Dinge, die an ihm die Strafe der Vernichtung im Gefolge haben! Es ist die Consequenz des entschiedenen Pharisäismus, der sich der Fessel der Unabänderlichkeit des starren Gesetzes entwindet, wo bürgerliche und religiöse Rücksichten drängen, und dem angemessene Umänderungen gestattet, ja gesetzgeberisch feststellt. Ein hoher Vorzug des Pharisäismus, der nur dadurch verkümmert wird, daß eben seine Beurtheilung der zwingenden Verhältnisse und seine Art der Umgestaltung nicht immer unsere Billigung finden können. So hat er hier, anstatt in Ausnahmefällen eine Todtenbestattung am Sabbathe oder am Versöhnungstage zuzugeben, lieber diesen ganz verlegt, ferner dasselbe gethan, ehe er die Weidenfeier am Sabbathe gestattet, oder diese inhaltlose nichtssagende ehemalige Demonstration an diesem Tage ganz hätte ausfallen lassen.

Jedenfalls hatte der Rabbinismus mit einem Muthe, der volle Anerkennung verdient, in die Feststellung des Festkalenders eingegriffen, die Festfeier von einem Tage zu verrücken, an dem sie Störungen hätte erleiden müssen und sie auf einen andern Tag zu verlegen. Seine Berechtigung zu einer so folgenschweren Umgestaltung schöpfte er lediglich aus seinem religiösen Gewissen, es kam ihm gar kein Bedenken darüber, ob er denn auch die Befugniß dazu habe. Er wußte sehr wohl, daß diese Anordnung eine Neuerung war, daß man früher nicht selten sowohl den Versöhnungstag am Sonntag oder Freitag als auch den Weidentag am Sabbathe begangen; die Mischnah und die Baraitha's sind voll von Erörterungen über solche Fälle, und man konnte sich ihrer deutlichen Sprache nicht verschließen. Nur hie und da mag einmal ein Lehrer, indem er ganz in die herrschende Gewohnheit seiner Zeit eingegangen war, dieselbe auch auf die frühere Zeit übertragen haben [1]): allein es

1) Der Art sind wohl die in der vorigen Anm. angeführten Worte Joße's aus jeruſ. Meg. aufzufassen; der Spruch: „die Fälle, daß der 14. Adar auf

geschah dies nur in gedankenloser Vergeßlichkeit, nicht absichtlich um den Einklang etwa zwischen Gegenwart und Vergangenheit herzustellen, nicht um jene vor dem Vorwurfe willkürlicher Aenderung zu schützen.

Montag oder Sabbath träfe, existiren nicht", will schwerlich besagen, sie kommen jetzt nicht mehr vor (wie es der Erklärer nimmt), sondern: sie existiren überhaupt nicht und sind aus der Mischnah zu streichen. Ein ähnliches Versehen ist einem andern spätern Palästiner, Judan, widerfahren. Abodah sara 1, 1 wird in jerus. Gem. die Ansicht ausgesprochen, die äußere Umfassung des Festes (בריה דמועדא), d. h. der auf dasselbe folgende Tag trage auch einen gewissen festlichen Charakter an sich; dafür findet Judan nun eine Stütze in dem Verse Nehem. 9, 1. Dort heißt es, daß, nachdem die Gemeinde das Hüttenfest sieben Tage, am achten das Schlußfest begangen (also vom 15. Thischri bis zum 22. einschließlich), sie sich am 24. des Monats zu einem Fasten versammelt. Warum nun nicht schon am 23ten? Offenbar weil dieser als äußere Festumgebung seinem festlichen Charakter nach ein Fasten nicht gestattete. Sollte man aber annehmen, fährt Judan fort, der 23. Thischri sei gerade damals auf einen Sabbath getroffen, und um ihn nicht zu stören, habe man das Fasten erst den folgenden Tag angesetzt, so ist Dies ja nicht möglich, da, wenn Du es berechnest, Du finden wirst, daß der Versöhnungstag dann am Sonntag gewesen wäre; אין ניתר דהוה בשובתא לא יכיל דאת מחשב ואת משכח צומא רבא בחד בשובא. Der gute Judan dachte demnach, man habe schon zu Nehemias' Zeit den Versöhnungstag vom Sabbathe ferngehalten. — Ein ähnliches Mißverständniß haben wir wohl auch anzunehmen in bab. Peßachim 58 b, wo es überhaupt nicht an Verwirrung fehlt. Dort berichtet nämlich die Mischnah (5, 1), daß das tägliche Abendopfer regelmäßig um $8\frac{1}{2}$ Uhr (d. h. bei uns $2\frac{1}{2}$ Nachmittags) geschlachtet, um $9\frac{1}{2}$ (bei uns $3\frac{1}{2}$) dargebracht werde, am Rüsttage des Peßach jedoch beides um eine Stunde früher, so daß auch dann für die Zubereitung der Peßachlämmer Zeit bleibt. Dies gilt für Wochentag wie Sabbath. Trifft jedoch der Rüsttag des Peßach auf einen Freitag (an welchem alle Arbeiten, um nicht in den Sabbath hineinzugerathen, früher beendigt sein müssen), dann wird noch um eine Stunde vorgegriffen. Nach der Baraitha wie sie die jerus. Gem. anführt, entspricht die Anordnung der Mischnah, daß am Sabbathe, wenn auf ihn der Rüsttag des Peßach trifft, ganz wie an einem sonstigen Wochentage verfahren werde, der Meinung Ismael's, während Akiba will, daß am Sabbathe wie am Freitage verfahren werde: מאן תנא בין בחול בין בשבת ר' ישמעאל דתני כסדרו בחול כך סדרו בשבת דברי ר' עקיבא א מר כסדרו בערב שבת כך סדרו בשבת ר' ישמעאל. Diese Baraitha war jedoch in falscher Fassung nach Babylonien gedrungen; in der b. G. a. a. O. lauten die Worte Akibas ganz unsinnig: כסדרו בערב פכ. Das will nun Abaje ebenso erklären wie die Fassung in der jer. G., was zwar ebensowenig zu den Worten paßt, wie sie die b. G. hat wie alle andern Erklärungen, aber doch immer einen Sinn giebt. Allein die andern Lehrer stimmen seiner Erklärung nicht bei und versuchen noch gezwungenere und noch weniger in sich begründete. Endlich erscheint noch da-

So ging es eine Zeit lang ohne Anfechtung weiter fort.[1] Erst dann als der Karäismus seine Angriffe gegen den Rabbinismus richtete und auch diesen Punkt zu seinem Kampfe benützte, begannen die denkenden Rabbinen, welche die Vertheidigung führten, stutzig zu werden. Mit welchem Rechte, fragten sie sich, sollte man im fünften Jahrhunderte solche tiefgreifende Aenderungen vorzunehmen haben wagen können? Die alte Pharisäerkraft, die Macht der in sich selbst Brief und Siegel Gottes tragenden geschichtlichen Bewegung war in ihnen erlahmt; die Wissenschaft, welche sie nun belebte, war philosophischer Dogmatismus, logische Formel. Was wollten sie nun, deren Gesetz die Spuren der Veränderung durch die Geschichte überall an sich trug, die aber die Berechtigung der Geschichte nicht anzuerkennen wagten, den Karäern antworten, die ebenso die Geschichte leugneten, aber auch consequenter, freilich auch starrer, sich vor ihrem Einfluß bewahrten? In der Bedrängniß der Vertheidigung fälschten sie, wenn auch in aller frommen Unschuld, die Geschichte. Männer wie Saadias, Chananel ben Chuschiel u. A. stellten die Behauptung auf, es sei von jeher die Kalenderberechnung mit allen ihren Verschiebungen eingeführt gewesen, die Zeugenaussagen von dem Sichtbarwerden des Neumonds seien nur nebenher gegangen. Dagegen

---

selbst eine neue Fassung der Worte der Baraitha, die das Sinnlose in den Worten Akiba's beläßt, aber auch die Worte Ismael's verunstaltet, wenn sie auch deren Sinn nicht alterirt. Statt des einfachen Ausdrucks nämlich, es verhalte sich am Sabbathe wie an jedem sonstigen Wochentage, heißt es, es sei am Sabb. gerade wie am Montag: חל להיות בשבת כחל להיות בשני בשבת. Warum wird nun gerade der Montag herausgegriffen, da die Bestimmungen für ihn gar nicht abweichen? und wenn etwa blos beispielsweise irgend ein Wochentag genannt werden soll, warum dann nicht der erste, der Sonntag? Das ist offenbar die Redaction eines späten Lehrers, für welchen der Fall, daß der Rüsttag des Peßach auf Sonntag treffe, nicht existirte und der im Irrthum diese Nichtexistenz auch in die Zeit Ismael's übertrug; für ihn, und, wie er dachte, auch für Ism. war daher der erste Wochentag, auf den der Rüsttag treffen konnte, Montag, und deßhalb wählte er ihn. Wir werden bald sehen, daß mehrere Rabbinen des Mittelalters die Sache ebenso auffassen.

Jedenfalls sind Dies in den Thalmuden Ausnahmen, aus Mißverständniß oder Vergeßlichkeit entstanden, aber nicht aus dem Grunde, weil man sich einzugestehen scheute, es sei eine Abänderung von der frühern Einrichtung vorgenommen worden.

1) Noch Acha aus Schabcha in seinen Scheelthoth, Exodus Ende (ed. Dyhrenfurth p. 21b) geht denselben schlichten Weg.

sprechen nun alle historischen Zeugnisse aufs Unzweideutigste. Allein was weiß der resolute Apologetiker nicht umzudeuten, wofür nicht scheinbare Beweise aufzufinden? Saadias Gaon dürfte der erste sein, der in die Bibel und in die älteren Bestandtheile des Thalmud die Kalenderrechnungs-, ja auch die Verschiebungstheorie hineintragen will; sein gewaltsames Verfahren hat die karäischen Gegner mit Recht zu den erbittertsten Angriffen gegen ihn geführt. Wenn es an so vielen Orten heißt: trifft der Versöhnungstag u. s. w. auf den oder jenen Tag — an dem es nach der Theorie nicht Statt haben kann —, so soll, meint er, Dies blos heißen: Gesetzt, es könnte ein solcher Fall eintreten, so müßte dann die Entscheidung also getroffen werden, also ein Ausspruch über ein „Problema", das nie zur Wirklichkeit geworden und nie werden kann, noch unnützer als die „Entscheidungen für die Messiaszeit", die הילכתא למשיחא. Und die Annahme, daß Mischnah und Baraitha's sich zu solchem Zeitverderb, zu solchem Spintisiren über undenkbare Fälle hergegeben, nennt man — Rechtfertigung, rationelle Ausgleichung der Schwierigkeiten!

Saadias' Verfahren in diesen wie in ähnlichen Punkten ist schon hinlänglich charakterisirt. Seine Verdienste werden dadurch nicht beeinträchtigt; aber er ist und bleibt ein gewaltsamer Apologet. Ihm folgte aber darin auch Chananel ben Chuschiel, der sonst besonnene afrikanische Gelehrte aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Eine Hauptstelle, in der Chan. ausführlich diese unrichtige Behauptung betont, hat bereits Bechai ben Ascher in seinem Commentare zu 2 Mos. 12, 2 mitgetheilt, und Rapoport hat in seiner Biographie Chananels (S. 44 ff.) dieselbe nach ihrer Bedeutung gewürdigt. Eine andere Stelle giebt Obadiah der Commentator zu Maimonides Kiddusch ha-Chodesch VII, 7. Um seine Theorie zu retten, scheut sich dort Ch. nicht zu behaupten, die angesehensten Thalmudlehrer, wie Meir, Ulla und Acha hätten von den geheim gehaltenen Regeln der Kalenderberechnung Nichts gewußt und dadurch Irriges ausgesprochen. So verführt die unberechtigte Vertheidigung zur falschen Anklage! Der nun neu erschienene Commentar Ch.'s zum Tractate Peßachim (Paris 1868. 232 S. 8) bietet uns noch einige Proben dieser Zwangsapologetik. Die Mischnah Peßachim 7, 10 bestimmt, daß was vom Peßachlamme übrigbleibt, wie Knochen, Adern oder sonst Nichtverzehrtes, erst an dem auf den Festtag folgenden Tage, also am 16. Nißan verbrannt werden

dürfe; trifft dieser jedoch auf einen Sabbath, so darf es auch an ihm nicht geschehen, und wird das Uebriggebliebene erst am Sonntag, den 17., verbrannt. Also auch hier wieder die Voraussetzung, daß der erste Tag Peßach zuweilen auf einen Freitag trifft und somit der Weidentag auf den Sabbath. Ch. steht nicht an die beliebte Auskunft zu ergreifen; es sei hier nicht die Rede von einem irgend einmal eintretenden Falle, sondern werde blos angegeben, wie geschehen müßte, wenn der Fall möglich wäre. Er beruft sich für seine Deutung auf das (oben in der letzten Anm. besprochene) Mißverständniß, das ein palästinischer Lehrer sich hat zu Schulden kommen lassen.[1] Mit Hast ergreift er eine (ebendaselbst erörterte) Verwirrung, die ein späterer babylonischer Referent in einem alten Berichte anstiftet, indem er ihr Worte einfügt, die ihr ganz fremd waren,[2] und weist sie triumphirend auf.

Seitdem die Beunruhigung von Seiten der Karäer nachgelassen, schlummerte das dogmatische Gewissen ein und man ließ die Frage woher die Berechtigung zu einer solchen eingreifenden Aenderung komme, auf sich beruhen, und so kam man denn auch von dem ungeschichtlichen Versuche, das ganze gegenwärtige Verfahren als ein Werk des hohen Alterthums darzustellen, immer mehr ab. Die naive, aber gesund verständige nordfranzösische Schule, an ihrer Spitze Raschi, giebt ohne alles Widerstreben zu, daß ehedem Neumonde und Feste nur nach sinnlicher Beobachtung festgestellt wurden, von einer Verschiebung der letzteren aus gewissen Rücksichten keine Rede gewesen, die Feststellung des Kalenders nach astronomischer Berechnung erst das Werk der späteren Zeit sei und sich daran erst die Verschiebungen angeschlossen haben. Die in alten Thalmudstellen besprochenen Fälle, die nach den gegenwärtig geltenden

---

1) Commentar S. 134: העצמות והגידים והנותר ישרפו בששה עשר, חל ששה עשר להיות בשבת ישרפו בשביעה עשר, שאין דוחין לא שבת ולא יום טוב. ולא תימא חל נימש, דאם כן חל פסח להיות בבד"ו, אלא אלו חל דין הוא שישרפו למחר, וכך הוא מפורש בתלמוד ארץ ישראל במס' מגילה.

2) Es sind dies die Worte: כהל להיות בשני בשבת in der Bar Peß. 58b. Dazu bemerkt Chan. (S. 97): מיניה מדקתני שני בשבת דשביק ודיקי' ליה לא' בשבת וקתני בשני בשבת, מכלל דלא איפש' ערב הפסח שיחול באחד בשבת, דאם כן חאיל פסח בשני בשבת. מכאן השובה לאומרים כי בימי החכמי' חל פסח בב"ד וכי אחרי סתימת התלמוד תקנו לא בבדו פסח.

Regeln gar nicht mehr möglich sind, werden daher von ihnen nicht als blos ersonnene Probleme, als Spiele einer müßigen Phantasie, sondern als wirkliche Thatsachen behandelt, die Stützen, welche man in einigen mit Irrthum vermischten Stellen findet, erklärt Raschi geradezu als vollkommen gebrechlich.[1]) Seinen eigenen gar künstlichen Weg geht Maimonides. Während er zugiebt, daß solche Festverschiebungen ehedem nicht Statt gefunden (Comm. zu Mischnah Menachoth 11, 7), will er (Kiddusch ha-Chodesch VII, 7) dieselben damit erklären, daß die Berechnung im Allgemeinen nach einem mittleren Calcül, der für uns sichtbaren „Verjüngung" des Mondes festgestellt sei; das sei aber nicht die vollkommen richtige, welche von dem eigentlichen factischen Eintritte der „Verjüngung" zu datiren sei. Die Festverschiebung solle nun die Differenz ausgleichen. Das sind aber willkürlich ersonnene Annahmen, die ebenso alles geschichtlichen Haltes wie aller wissenschaftlichen Begründung entbehren. Sein Kritiker, der derbe Provenzale Abraham ben David sagt daher mit Recht zu dieser Stelle: „Der Verfasser rühmt sich sehr im Besitze dieser Wissenschaft (der Astronomie) zu sein; ich nun verstehe Nichts davon, darum wollte ich seinen Erörterungen nicht nachgehen. Aber an dieser Stelle kann ich mein Befremden nicht unterdrücken. Was haben denn die drei Wochentage verschuldet, daß sie gerade und nicht die andern wegen Ausgleichung der Differenz verdrängt werden? Was uns überliefert ist, ist einfach Dies, daß man den Weidentag nicht am Sabbath, den Versöhnungstag nicht unmittelbar vor und nach demselben begehen wollte. Der Verfasser aber erscheint mir als ein in der Irre Taumelnder."

Mit dem dreizehnten Jahrhundert verliert das theologische Leben alle Selbstständigkeit, das Judenthum versinkt in gedankenlose Erstarrung; die tieferen Fragen werden gar nicht mehr aufgeworfen, kaum verstanden. Man glaubte die Wissenschaft zu pflegen mit

1) Raschi zu Peßachim 58b bemerkt, daß die Wahl gerade des Montag in dem Ausspruch, das Verfahren am Rüsttage des Peßach, wenn er auf den Sabbath treffe, sei gerade wie wenn er am Montag sei, keine absichtliche sei, es werde nur beispielsweise irgend ein Wochentag genannt. Die Annahme Einiger — die Ansicht, welche wir oben von Chananel gehört und die R. vielleicht im Auge hat —, der Montag sei der erste Wochentag, auf welchen der Rüsttag treffen könne, weil Dies nämlich am Sonntag nach den Kalenderregeln unstatthaft sei, sei haltlos, da ja zur Zeit der Thannaim die Feststellung des Neumondes nach dessen Sichtbarwerden, nicht nach Berechnung vorgenommen worden.

einer äußerlichen Aneignung des angehäuften Materials, das man aber- und abermals wurfschaufelt und mit irregeleitetem Scharfsinne zerspaltet. In dieser Periode ist die so hochwichtige Frage, auf welcher Berechtigung die großartige Neuerung der Kalenderfeststellung beruhe, gar nicht ernstlich in Betracht gezogen worden; sie diente höchstens zur Darlegung der Gelehrsamkeit über die verschiedenen älteren Ansichten, und zur Erörterung, warum nicht Raschi wie Chananel und Maimonides sich nicht wie Raschi ausgesprochen u. dgl.

Die Frage hat heute noch dieselbe Bedeutung, und ihre richtige Beantwortung ist uns die beste Documentirung, daß der Pharisäismus und der alte gesunde Rabbinismus aus dem Leben heraus die Kraft zur Verjüngung und zu den bedeutendsten Aenderungen gefunden haben, sie fordert auch uns auf, in gleichem Sinne zu handeln, wenn wir ihres Namens und ihrer Nachfolge würdig befunden werden wollen. Unsere Neuorthodoxie freilich schließt auch vor dieser Thatsache die Augen. Ihre Jünger sind Sadducäer und Karäer an Erstarrung, Pharisäer und Rabbaniten in künstlicher Umgehung, sie wissen nichts vom Alterthume, für sie beginnt und — schließt das Judenthum mit dem Schulchan aruch und dem Minhagbuche. Bei ihnen muß es sein und bleiben, wie es gerade im Augenblicke ist; es denkend zu durchdringen und mit wahrhafter Herzensinnigkeit zu erwärmen, es historisch zu beleuchten und es so in lebendiger und lebenspendender Bewegung zu erhalten, — davon wissen sie Nichts, sie verstehn nur starr auf „ihrem Papier" zu bestehen und zuweilen sich selbst echauffirend, es mit blasser Romantik zu verbrämen. Jedoch wozu des Wortkampfes, wo die Sachen sprechen? [1])

31. Jan.

---

1) Im Verlaufe dieser Abhandlung ist einige Male auf den neu erschienenen Commentar Chananel's zu Peßachim Rücksicht genommen worden; so sei hier beiläufig noch eine kurze Bemerkung gestattet. Am Ende desselben lesen wir: סליקא מסכתא ברהמי שמיא וסימכהא נהורא דכל שיתא עבר לזתר תדירא אילין איכדין איתתא דאיסתאבת ברישא. Diese sinnlosen Worte werden von den Herausgebern unerklärt gelassen. Sie wollen jedoch vom fünften an, welches וסימכהא zu lesen ist, die Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte (Perakim) des Tractates in einem chaldäischen mnemonischen Spruche feststellen; man lese daher לאתר gleich מקום Cap. 4 und am Schlusse בערבא (oder ברמשא) gleich ערבי Cap. 10.

Recensionen.

Levy's chaldäisches Wörterbuch über die Targumim ist nun mit den zwei letzten Lieferungen (von S. 433—595 und VIII Seiten) zu Ende geführt. Wir schließen zu denselben noch einige kurze Bemerkungen an. Auf das Biblisch-Chaldäische hätte wieder verwiesen werden müssen unter שיצי, שכלל, שכין, שָׁלוּ, שְׁמַיָּא, שמם, שעא und תרגם. Zur Benützung des Syrischen ist folgendes zu bemerken: ܪܦܫܐ, bei Cast. unbelegt, kommt zwar in Lagarde's Analekten 153, 14 vor, bleibt aber dennoch zweifelhaft, רשק ist syr. unbelegt, שלח für das hebr. הפשיט ist auch syr. (auch transponirt חלש bei Levy und in dieser Ztschr. IV, 245 f.) und samarit. שלע. Zu שלפוקא wird syr. ܫܠܦܘܩܐ angeführt; dasselbe ist unbelegt, doch findet sich ܫܠܐ — Efräm II 316 E (was Bickell fälschlich als ܫܦܠܘܩܐ angiebt). Zu שמי שרייתא und שמי קורה (unter שמים) vgl. über ܫܡܝܫܘܪܐ in Ztschr. der DMG. Bd. XVII S. 725 f. Zu שיקמא sagt der Vrf.: „Cast. lex. h. v. sagt höchst fahrlässig: „ܒܢܝ ܫܩܡܝܢ fructus maturi Thren 1, 16." Die betr. St. jedoch lautet ܗܘܘ ܒܢܝ ܫܩܡܝܢ und entspricht ganz dem heb. Tw. היו בני שוממים meine Kinder leiden, sind krankhaft. ܫܩܡ bedeutet näml. wie arab. سقم krank sein, leiden". Castellus folgte hier dem Uebersetzer in der Polyglotte, wo es jedoch immaturi heißt; die Annahme ist allerdings unrichtig, aber die vom Vrf. angenommene Bedeutung ist ebensowenig begründet. Mir scheint ܫܩܡܝܢ Schreibfehler für ܫܡܡܝܢ, das der syr. Uebersetzer wörtlich aufnahm, weil er das Texteswort, auf Menschen bezogen, nicht verstand. Unter תיבנא mißversteht der Herr Vrf. den guten Cast. Dieser nämlich sagt zuerst: ܬܒܢܐ i. q. Chald., d. h. das Wort bedeutet in Syr. ebenfalls Stroh, und darauf folgt für das syr. ܫܒܝܠܬܐ die Bed. Milchstraße, was auch im Arab. von Herrn Prof. Fleischer nachgewiesen wird. Für תְּיָקָא im Tharg. Deut. 22, 8 vergleicht L. ܬܝܩܐ in der Peschito daselbst, mit der Bemerkung, daß das Wort bei Cast. fehle. Allein im Syrischen lautet das Wort ܬܝܒܐ mit Kaf, und dieses hat Cast. richtig (unter ܬܘܟ) und belegt es noch ferner mit mehreren Stellen des Ezechiel (vgl. noch

daſ. 43, 13. 14. 17), und ferner iſt Lagarde in der Vorrede zu den Materialien S. VIII f. zu vergleichen. Für תכוף, תכוך hat Vrf. keine Parallele, es entſpricht jedoch offenbar dem ſyr. ܬܟܦ, das bedeutet: einer Sache fleißig obliegen, anhangen, wie ܩܪܒ: enge dabei befindlich, wofür außer den von Caſt. und Bickell angeführten Beiſpielen ſich noch viele Belege beibringen laſſen. Auch תלש hat das Syr., was man zwar bei Caſt. nicht findet, wohl aber bei Middeldorpf zu Amos 9, 15.

Die Benutzung des Samaritaniſchen wird vermißt unter רתך, das bei Caſt. jedoch unbelegt iſt, unter שדוך und Derivaten, unter שחי, das im Sam. שחא lautet und für אַחַר, ההמהמה und בושש geſetzt wird, unter תלאמא, תלאמא, das im jeruſ. Tharg. Geneſ. 49, 5 die wörtliche Ueberſetzung von אחים iſt wie im Sam., vgl. auch Ztſchr. der DMG. XVI, 732. — Dem Arabiſchen, eigentlich Perſiſchen, gehört מרתכא (unter רתך) an, مرتك.

Auch die Einſicht in die von Luzzatto herausgegebene Maßorah zum Thargum hätte wiederum an manchen Stellen Richtigeres oder doch Genaueres gegeben. Was unter שדר I im Namen Levita's mitgetheilt wird, gehört der Maß. zu Gen. 38, 20 an: שלחא דמי' שדרא ב', וסי' וישלח יהודה את גדי העזים, הנה שלחתי הגדי הזה (Ozar nechmad IV, 166). Was unter תקין nach der Sabionettaer Ausgabe in Namen der Maß. angeführt wird, wäre gleichfalls von dort (daſ. S. 157) ausführlicher zu entnehmen geweſen.

So iſt auch Manches was bereits richtig erläutert iſt, vom Herrn Vrf. unbeachtet geblieben. Nach dem was Ztſchr. der DMG. XVIII, 599 (vgl. noch Sifre zu 5 Moſ. 11, 11, § 39 p. 78 a ed. Wien: שותה מי גשמים אבל אינה שותה מי שלחים) und dieſe Ztſchr. V S. 104 f. ausgeführt iſt, hätte über בית שלחין (unter שקי und שלחי) Richtigeres geſagt werden müſſen. Ebenſo iſt für דוגמא in Edujoth 5, 6 in dieſer Ztſchr. IV S. 120 die Bedeutung: warnendes Beiſpiel zur Genüge erhärtet, man vergleiche noch die folgenden Stellen, wo es ebenſo vorkommt: Khethuboth 28 b קחו לכם לדוגמא לדורות, Thanchuma, Abſchn. Lech lecha ופרינה וביתו אני אעשה בהן דוגמא. Das Herumrathen hätte nunmehr unter שקי aufhören können. Die Ueberſetzung ונשרופיניך, welche die urſprüngliche in Tharg. Gen. 11, 3 iſt, iſt bereits Ztſchr. der DMG. XVIII, 650 und 653 beſprochen und iſt danach was

unter שרף I bemerkt wird, ebenso über das mischnaitische שרף verschlingen, zu ergänzen. Was Vrf. in den Zusätzen (S. 594 f.) über נהום und נסס angiebt, hätte er besser zurückgelassen; falsche Behauptungen gewaltsam vertheidigen, frommt der Wissenschaft nicht.

Auch zu dem zweiten Bande liefert Herr Prof. Fleischer beachtenswerthe Nachträge. In einem Falle müssen wir allerdings den Vrf. gegen seinen Berichtiger in Schutz nehmen. Sicher hat L. Recht, wenn er פקח Spr. 26, 12 (wie die Breslauer Handschrift liest) analog dem Syrischen ܦܩܚ nimmt: besser, geziemender, und die Berichtigung S. 573 b ist sprachlich wie sachlich unstatthaft. Die Berichtigung S. 578 b zu S. 484 beseitigt L. selbst auf S. 595 richtig. Manches Andere ist von mir bereits besprochen, so über ܩܣܪܓܠܐ (S. 571 b Ende) in dieser Ztschr. Bd. V S. 157; bei עדיין 1 Mos. 6, 6 hat sich Fl. (S. 572 a) gleichfalls von dem 'Ain verleiten lassen, vgl. diese Ztschr. das. S. 159, daselbst ist auch über ציבחד (S. 574 f.) genügend gesprochen. Ein genaues Eingehen verdient noch קִיטְנֵי, das nur ein Mal im jerus. Tharg. 4 Mos. 15, 19 vorkommt und dort nur der Mischnah-Stelle Challah 1, 4 entlehnt ist, wo das Wort קטנית oder קטניות ein sehr gewöhnliches ist. Es ist daraus schon ersichtlich, daß das Wort nicht aramäischen, sondern hebr. Ursprungs, daher nicht mit Fl. (S. 575) von קַיְטָא = dem hebr. קַיִץ, Sommerfrucht, abzuleiten ist. Das Jod dürfte auch dann in der Mischnah schwerlich ausgefallen sein (während es im jerus. Tharg. blos mater lectionis ist), und bei dem durch die Nabatäer vermittelten Uebergange in das Arabische würde das Wort nicht قطنية sondern nothwendig قيظنية lauten. Allein das Wort kommt einfach von קטן und bedeutet: kleine Frucht, wie die Hülsenfrüchte, gegenüber der תבואה, den Getreidearten, und dem ירק, den Gemüsen, deren Kraut genießbar ist, genannt werden (bei dem Samaritaner קטניהתא für כסמת 2. Mos. 9, 32). Ganz dasselbe ist syr. ܕܩܐ, das in der Hexapla Daniel 1, 12. 16 für ὄσπριον steht und sonst noch Physiol. c. 12 p. 8, Reliquiae 45, 2. Geoponica 3, 4. 6, 1 und öfter vorkommt. Auch bei den Nabatäern begegnet man den المنابت الصغار (Chwolson, altbabylonische Literatur S. 24 Anm. 33), und auch die Lateiner sagen minutae fruges für Hülsenfrüchte (Cicero Oratio in Verrem 3, 7).

17. April.

Umschau.

1. Daniel ha-Babli und Abraham Sohn des Moses Maimonides.

Nachdem Hr. Goldberg in Paris vor einigen Jahren unter dem Titel „Birkhath Abraham" die Antworten des Abraham Maimonides auf die Einwendungen des Daniel Ha-Babli gegen den Mischneh Thorah seines Vaters herausgegeben (vgl. diese Ztschr. Bd. II S. 56 f.), ergänzt er dieses Werk, indem er den Schriftenwechsel beider über das Sefer ha-Mizwoth, welcher arabisch geführt wurde, mit der von ihm angefertigten hebr. Uebersetzung veröffentlicht unter d. T.: ספר מעשה נסים הן הנה שאלות רבנו דניאל הבבלי על ספר המצות של הרמב"ם ותשובות רבנו אברהם בנו (l. בן) רבנו משה [בן] מיימון על השאלות Paris 1867. XVIII und 108 Seiten. Die Ueberschwänglichkeit, mit der die Herausgeber solcher Schriften auftreten, ist ein Anachronismus; dafür wäre größere Sorgfalt zu wünschen. Ich habe nur wenig in dem Buche gelesen. Da finde ich aber ‚daß der Uebersetzer die Redensart מא כלא nicht versteht; sie heißt: ausgenommen. Daher läßt er S. 8 Z. 5 die Worte מא כלא חנכה ופורים „(alle Feste aus der Fastenchronik haben aufgehört,) mit Ausnahme von Chanukah und Purim, unübersetzt. S. 14 Z. 12 giebt er מא כלא אלארון in dem gerade entgegengesetzten Sinne wieder: והארון בכלל, während es umgekehrt heißen soll: mit Ausnahme der Lade. S. 15 Z. 12 werden die Worte ירשך אנך אלהמך אללה תעאלי תוהמת in einer Weise übersetzt, die den harmlosen Abraham zu einem giftigen Spötter macht, was er wahrlich nicht gewesen, nämlich: ואם נספק לומר כי נתגלה לך ברוח הקדש להבין; sie heißen jedoch: vielleicht hast Du — möge Gott Dich erleuchten! — fälschlich vermuthet ꝛc. S. 18 oben bedarf gleichfalls die Uebersetzung der Berichtigung; dabei war darauf hinzuweisen, daß aus ברכת אברהם N. 6 (S. 12) deutlich hervorgeht, daß auch Daniel die richtige Lesart vor sich gehabt! Unübersetzt ist ferner der Satz S. 18 Z. 6 geblieben, nämlich: ולא ישבה תפקה אלנץ לתפקה אלפקיה; in ihm liegt aber gerade der Schwerpunkt der Behauptung, er bedeutet: die Theilung, welche die Bibel selbst unternimmt, ist nicht mit der zu vergleichen, welche ein späterer Gelehrter vornimmt. — Wie gesagt,

ich habe blos den kleinsten Theil des Büchleins, und auch diesen flüchtig, durchgenommen, und es würde sich wohl noch manches Derartige finden. In Betreff des Inhaltes finden sich die hier mitgetheilten Verhandlungen besser bei Nachmanides und den Vertheidigern des Angegriffenen, die schon längst zahlreich gedruckt sind.

2. Derenburg's Notes épigraphiques et mélanges sémitiques.

In einzelnen Heften des Journal Asiatique von J. 1867 und 1868 hat Hr. Dr. Derenburg fünf kleine Beiträge zur Inschriftenkunde geliefert, die nun zusammen in einem Sonderabdrucke unter oben rubricirtem Titel erscheinen. Der erste bespricht die Inschrift von 'Arak el Emir, einem prachtvollen, dem Hyrkan ben Joseph gehörigen Gebäude in der Nähe Jericho's. D. liest die Inschrift ערכיה, erkennt darin das in Mischnah und Gemaren bekannte Wort ערכי, ערכאות (zuweilen mit Alef vorn), ἀρχεῖον, Archiv, Gerichtsstätte, die gewöhnlich in einem befestigten Orte waren, so daß das Wort auch zuweilen mit קצרה, castrum, wechselt. — Die zweite Note bespricht die dreispaltige Grabschrift von Tortosa. Deren Werth steigt oder sinkt, je nachdem sie höher hinauf oder tiefer hinab gerückt wird; doch trägt sie keine sichere Spur eines höheren Alterthums. — In einer dritten Note werden die neuen, von Hrn. von Vogüé aufgefundenen cyprischen Inschriften behandelt. Wir werden durch das ganze schlüpfrige, von Hypothesen-Unkraut wuchernde Gebiet der phönicischen Untersuchungen geführt; wir merken wohl, daß der Führer kundig und vorsichtig ist und gelangen dennoch nicht zum vollen Vertrauen auf einen sichern Boden. Seltsam ist, daß Hr. D. sich in Exod. 17, 16 für die Lesart כסיה in einem Worte entscheidet. Es sollte nun anerkannt sein, daß der ursprüngliche Text lautete: נס יה, „Hand an der Fahne Gott"; diese sinnliche Darstellung änderte man in כס, Hand auf dem Stuhle Gott, und dann auch Scheu tragend, das יה besonders auszusprechen, versuchten Einige es mit dem vorangegangenen Worte zu verschmelzen, wie Dies an mehreren Orten der „Urschrift", besonders S. 277 erläutert ist. Die Behauptung, daß ימים ein Plural sein müsse, ist auch von mir in dieser Zeitschrift Bd. II S. 286 vertreten. — In einer vierten Note wird die Sarginschrift des Eschmun-Eser, nachdem ihr Schlottmann neuerdings ein ganzes Buch gewidmet, abermals der Prüfung unterworfen. Bekennen wir es

nur, daß wir in der Erklärung der schwierigen Stellen nicht sonderlich vorrücken, und daß das wesentliche Verdienst der neuen Bearbeiter darin beruht, die Willkürlichkeiten früherer abzuweisen; Schlottmann beseitigt Ewald's und Anderer grundlose Behauptungen, Derenburg wiederum Schl.'s Sprachneuerungen. — Eine fünfte Note endlich lenkt die Aufmerksamkeit auf die Inschrift von Carpentras, die bereits am Anfange des achtzehnten Jahrhunderts von Aegypten nach Marseille gebracht und 1704 bereits veröffentlicht, zuletzt von Gesenius in seinen monumenta (1857) erklärt worden. Eines der wenigen uns erhaltenen Documente, welche uns von einer in Aegypten vorhandenen aramäisch redenden, aber dem ägyptischen Cultus anhänglichen Bevölkerung Zeugniß ablegen, verdient diese Grabschrift eine ganz besondere Beachtung und wir geben sie daher nach Gesenius' Lesung, die nur in einem Worte von Hrn. D. berichtigt wird, hier wieder mit Hinzufügung einiger weniger Bemerkungen.

Die Inschrift lautet:

בריכה תבא ברת תחפי תמנחא זי אוסרי אלהא
נן דעם*) באיש לא עבדת וכרצי איש לא אמרת תמה
קדם אוסרי בריכה הוי נן קדם אוסרי מינקרה
הוי פלחה נמעתי ובין חסיא הוי שלם.

Wir haben hier ein rein aramäisches Schriftstück vor uns, das im Ganzen wenig Schwierigkeiten bietet, wenn auch im Einzelnen Manches der Erklärung bedarf und Einzelnes bis jetzt noch unsicher bleibt. Hr. D. erblickt hier eine vierzeilige Strophe, die eine Art Metrum hat, sogar einen Reim, indem er den Schluß שלמה liest. Wir sehen von dieser Conjectur ab und gehen auf Worte und Inhalt ein. Der Sinn von תמנחא ist aus dem Zusammenhange klar als: Priesterin, Dienerin. Während es bisher aus dem arab. خدم Geschenk darbringen, wovon hebr. מִנְחָה, abgeleitet worden, hält es Hr. D., nach Hrn. de Rougé, als aus dem Demotisch-Aegyptischen entlehnt, wo „monch" fromm bedeutet, und er glaubt, daß auch *μοναχός*, Mönch, zunächst diesem Stamme entnommen und erst in das Griechische übertragen worden. זי ist die oft vorkommende aramäische andere Form für די (vgl. z. B. diese Ztschr. I, 204). Auf Z. 2 ist gewiß die Lesung נן דעם mit D. aufzu-

*) Ges. hatte רעם mit Resch gelesen.

nehmen, und daß das Thargumische מִדְּעָם, syr. ܡܕܡ, thalm. מידי etwas, hier aufgelöst erscheint, wird nicht auffallen, wenn wir im Zabischen מנדע und im Neusyrischen ܡܕܝܢ begegnen, worüber Nöldeke in der Gramm. der neusyr. Spr. S. 137 und 266 und Fleischer in den Nachträgen zu Levy's chaldäischem Wörterbuche II S. 567 belehren. באיש halte ich nicht für איש mit der Partikel Beth, sondern für das so häufige aramäische Wort, das auch zusammengezogen ביש lautet, also: bös, schlimm. Schwieriger ist die zweite Hälfte dieser Zeile. תַּמָּה, die Vollkommne, zu lesen, wie es bisher genommen worden, erscheint mir nicht als aramäisch; ich lese תְּמַהּ. In Hexapla Daniel 6 (7), 13 begegnen wir dem ächtsyrischen Ausdrucke ܠܐ ܬܬܡܗ ܒܦܪܨܘܦܐ, was das Scholion umschreibt mit ܠܐ ܬܣܒ ܒܐܦ̈ܐ, du sollst kein Ansehen achten, d. h. von Recht und Gesetz nicht abweichen aus Rücksicht auf eine Person; dieses Lob wird auch unserer Osirisdienerin beigelegt, sie habe kein rücksichtnehmendes Wort gesprochen nach dem Willen eines Menschen, um Wohlwollen zu erschleichen. So nimmt auch D. das כרצי von רצה, wenn wir auch diesem Stamm im Aram. eigentlich in der Form רעא begegnen. Für מינקרה in Z. 3 weiß man nichts Besseres als daß das Nun ein eingeschobenes ist und die Form von יקר kommt, und נמעתי auf Z. 4 bleibt noch unerklärt. Mit G. und D. das Wort in נעמתי zu umstellen und es mit „meine Süßigkeiten" oder „meine Süße" zu erklären, ist ein bloßer Nothbehelf. Die Uebersetzung lautet demnach:

Gesegnet Thebe, Tochter Tachpi's, Dienerin des Gottes Osiris,
Etwas Böses hat sie nicht gethan, und nach dem Willen Jemandes hat sie nicht heuchlerisch gesprochen.
Von Osiris sei gesegnet und von Osiris geehrt,
Sei dienend . . . und unter den Frommen sei! Friede!

24. April.

3. Eliah Montalto.

In Bd. V. S. 184 f. ist auf das Verhältniß des berühmten, 1616 verstorbenen Arztes Eliah Montalto zu Josef Delmedigo, auf zwei sonst von ihm unbekannte Schriften, eine Optik und einen Commentar zum Pentateuch hingewiesen sowie auf einen Umstand aus seinem Leben aufmerksam gemacht. Oben S. 77 ist auch das

Verhältniß Mont.'s zu Leo Modena berührt. Von einer antichristlichen, portugiesisch abgefaßten Schrift desselben giebt bereits Basnage nähere Nachricht, dem Wolf und de Rossi folgen. Eine solche ist nun, wie wir aus einem Berichte Kayserling's in A. Z. d. J. N. 17 S. 330 erfahren, neuerdings gedruckt worden in einem zu Brüssel von Hrn. M. Caplan herausgegebenen Werke: Danielillo ó Respuestas á los Cristianos, escrito en Amsterdam por Isaac Mendes, indem dieses Schriftchen außer der auf dem Titel verzeichneten „Controverse, welche zwischen Danielillo, einem fünfzehnjährigen Judenknaben, und Antonio, einem spanischen Mönche, in Livorno geführt wurde," auch „eine sehr schätzbare zum ersten Male gedruckte Apologie Montalto's enthält."

24. April.

4. Nochmals ויאמר לאמר.

So sehr auch die Anzahl der Stellen, in welchen ein לאמר dem Verbum finitum von אמר folgt, sich bei weiterer Aufmerksamkeit vermehren mag, so bleibt sie doch in Betracht der unzähligen Stellen, wo diese Ausdrucksweise, wenn sie die classische regelmäßige gewesen wäre, vorkommen müßte, eine verhältnißmäßig sehr geringfügige, und die Bd. IV, S. 27 ff. und Bd. V S. 188 f. aufgestellte Erklärung bewährt sich, meines Bedünkens, bei einer jeden neuen Stelle. Man findet die Phrase nämlich auch 1 Mos. 34, 4, wo Schechem seinen Vater auffordert, ihm das Mädchen zum Weibe zu nehmen. Dieser Vers macht sich seinem Inhalte und dem Gebrauche der Worte nach als späteren Zusatz kenntlich. Er stört den Zusammenhang zwischen den Versen 3 und 5, und man sollte ihn erst nach letzterem erwarten. Aber er ist offenbar zur Erklärung von V. 6 ff. eingefügt. Wieso, fragte sich der Ergänzer, kommt Chamor, der Vater, dazu, mit Jakob und seinen Söhnen zu verhandeln? Sicher that er Dies auf Aufforderung seines Sohnes, und er glaubte diese hinzufügen zu müssen, er charakterisirt sich aber nicht blos durch ויאמר לאמר, sondern auch durch den Gebrauch von ילדה statt (נער(ה, das der ursprüngliche Erzähler hier stehend anwendet. ילדה aber kommt nur noch zwei Male in poetischen Stellen und nur neben dem Masc. ילד vor (Joel 4, 3. Zach. 8, 5), und ich möchte wohl ebenso wie Zachar. die zwei letzteren Capitel Joel's einer spätern Zeit zuschreiben, der auch ילדה angehört.

27. April.

Ein nochmaliger Blick auf Rumänien.

Am Schlusse dieses Heftes ist, mit Rückblick auf dessen einleitende Betrachtung, als erfreuliche Thatsache zu verzeichnen:

1. Der Vorstand der Berliner Synagogen-Gemeinde hat in einer Immediat-Eingabe an den König um nachdrückliche Verwendung für die Mißhandelten gebeten und die volle Zusicherung derselben erhalten;

2. Sir Francis Goldsmith hat im englischen Unterhause den Gegenstand gleichfalls mit Ernst zur Sprache gebracht und eine Erwiderung des Ministers Stanley erlangt, wie sie eines hochherzigen Staatsmannes würdig ist;

3. Hr. Dr. Berthold Auerbach hat dem ihm befreundeten Fürsten von Hohenzollern, Vater des regierenden Fürsten von Rumänien, ernste Vorstellungen wegen der unter der Aegide des Letzteren vorkommenden Brutalitäten gemacht.

Ich nenne diese Schritte, wie sie von einer jüdischen Gemeindevertretung, einem jüdischen Abgeordneten und einem jüdischen Dichter ausgegangen, erfreulich, wenn auch freilich ein wirklicher Erfolg derselben sich nicht herausstellen will. Die rumänischen Beamten steigern vielmehr ihre Brutalitäten gegen die Juden, werden dazu von den leitenden Personen instruirt, und deren Niedrigkeit ist noch um so ekelerregender, als sie dieselben dann in gemeiner Weise geradezu ableugnen, während die Thatsachen und ihre Urheberschaft aufs Unzweideutigste bezeugt sind. Jedoch die energische Betheiligung der Einflußreichen im Interesse der Glaubensgenossen, das zugleich das Interesse der Gerechtigkeit und der Humanität ist, enbehrte sie selbst gänzlich des äußern Erfolges — was sicher nicht der Fall sein wird — bleibt doch von großer Bedeutung; sie erhöht im Allgemeinen das Selbstgefühl und richtet namentlich die Schwerbedrängten auf. Und diese innere Kräftigung ist ein edles Gut!

Wichtigere Berichtigungen.

S. 98 Z. 13 l. seinen. — S. 99 Z. 15 l. Rinderschlächter. — S. 110 Text vorl. Z. l. aber. — S. 115 Z. 4 v. u. gehören die Worte: Die Mischnah u. s. w. nach מאור auf Z. 3. — S. 140 Z. 6 v. u. und Ueberschrift der folgenden Seiten l. VIII. — S. 143 Z. 9 l. der st. dem. — Z. 13. 14. l. den Boëthusim. — S. 144 sind die vier letzten Worte der Anm., welche hier schließt, zu streichen.

Abhandlungen.

I. Die gegenwärtige Lage. Die wieder erstehende Rabbiner-Versammlung.

Regt sich's leise auf dem religiösen Gebiete? Es gewinnt den Anschein, doch ist jedenfalls die Regsamkeit bisher noch eine leise, sehr leise. Von Seiten der Reaction geschieht alles Mögliche, werden die extremsten Schritte nicht gescheut, wie sie sicher geeignet sind, den entschiedensten Widerstand der Fortschreitenden wach zu rufen, und dennoch ist dieser kaum aufzurütteln, erhebt sich matt, mit trägem Gähnen und weil widerwillig, deßhalb auch in wenig zweckmäßiger und ansprechender Weise. Doch der blinde Uebermuth der Dunkelmänner wird uns wieder einmal helfen, er wird so lange stacheln und reizen, bis die Geduld der zahmen Apathie endlich reißt und die Ueberzeugung sich aufdrängt, man müsse sich aufraffen.

Seit Jahren geht eine Sorte von Katholicismus mit der maßlosesten Rücksichtslosigkeit zu Werke. Er erfindet Dogmen, die aller Vernunft und allem Schamgefühle Hohn sprechen, deren Aufstellung zu wagen frühere Zeiten die ernstesten Bedenken getragen. Er verfährt mit einer alle menschlichen Gefühle, alle natürlichen Familienrechte wegspottenden Gewaltsamkeit und behauptet, er könne vermöge des ihm innewohnenden göttlichen Rechts nicht anders. Er proclamirt den offenen Kampf gegen alle Fortschritte der Wissenschaft, gegen alle freiheitliche Entwickelung, fordert ungescheut zu deren Unterdrückung auf, verdammt eine jede derartige Regung. Er predigt offen Empörung gegen das Staatsgesetz, wenn es sich leise seinem harten Joche entwinden will, er will sich zum entscheidenden Gebieter über alle Staatsgewalt erheben. Das Register

ist noch lange nicht erschöpft, aber doch wohl in dieser beschränkten Angabe schon inhaltreich genug; die traurigen Folgen sind sichtbar und einschneidend genug, es jammern genug geknickte Seelen, wenn auch ihr Wimmern, ein leise ersticktes, nicht laut vernehmlich werden darf; das freie Wort, das sich gegen das kecke Unterfangen hie und da erhebt, ist von einer gefügigen Staatsgewalt schon vielfach in harte Strafe verfällt worden; die Verdummung, mag man sie auch wegleugnen, macht in einzelnen Kreisen Bedenken erregende Fortschritte, die Versuche einer hohen Körperschaft in einem Lande, das sich damit brüstet an der Spitze der Civilisation voranzuschreiten, legen ein vollwichtiges Zeugniß davon ab. Man fühlt es auch sehr wohl, daß die politische Reaction sich auf die religiöse stützt und sie ihrerseits wieder erhält, der wankende angebliche Petrusstuhl wird zu Gunsten des autokratischen Thrones gestützt, das zweifelhafte Erbgut Petri wird im Interesse dynastischer Erben aufrecht erhalten. Das ganze Wehe der verdumpften und gefühllosen religiösen starren Macht wird überall empfunden, und dennoch kein Schrei tiefer allgemeiner Entrüstung, kein ernster muthiger Kampf gegen diese geistige Zwingburg. Den liebenswürdigen Helden, welcher den Kampf gegen das entartete herrschsüchtige Priesterthum in das Programm der Freiheitsbestrebungen mit aufnimmt, verlacht man als einen idealistischen Schwärmer, als einen Mann, dessen Standpunkt doch eigentlich überschritten ist, da er doch noch an — Gott glaubt und an reingeistigen Bestrebungen festhält. Man glaubt noch immer, es genüge mit dem stillen kühlen Spotte, mit dem vornehmen Achselzucken, um diese gewaltige Macht zu brechen. Oder wo sind die Gemeinden, die Staatsbevölkerungen, die ernste Miene machen — nicht aus der Kirche auszutreten, sondern die Kirche für sich zu erobern, das Recht der Selbstbestimmung gegenüber der Bevormundung sich zu erringen? wo sind die Regierungen, welche die Männer der Wissenschaft in ihren unbefangenen Forschungen gegen die Anmaßungen einer abgestandenen Scholastik schützen? wo das Volk, das, des eignen Werthes eingedenk, dem Muthigen und Gewissenhaften zur Seite steht, wenn er es wagt die Verknöcherung anzugreifen? Nach einer kurzen Aeußerung des Unmuthes sinkt Alles wieder in die alte Trägheit zurück.

Ein, freilich mehr zufälliges, Ereigniß sollte an die muthige That erinnern, mit der vor drei und ein halb Jahrhunderten das

ernste Gewissen, der gesunde Verstand gegen die Anmaßungen einer geistlichen, nicht geistigen, Macht sich auflehnte und in ihr damals noch weit mehr befestigtes Bollwerk eine mächtige Bresche schoß. Ein herrliches Denkmal, ein Kunstwerk, wie es in dem idealen Haupte eines denkenden Künstlers erstand, von Meisterhänden ausgeführt wurde, ein Gedenkfest dem Manne in dem Momente, als er das tiefinnere Wort aussprach: Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir! — das sollte wenigstens den Theil der Christenheit, des deutschen Denkervolkes, welcher dieser That seinen Namen und sein Bekenntniß als Protestanten verdankt, erschütternd bewegen; zu aufflammender Begeisterung müßte die mannhafte Gesinnung der Enkel sich an dem geläuterten Glaubensmuthe der Väter entzünden. Nicht der beschränkte menschliche Luther, der Sohn seiner Zeit, der abhängig von den geschichtlich nöthigenden Verhältnissen sich allmälig selbst immer mehr einengte, sollte gefeiert werden, sondern der Luthergeist, wie er ausbrach in sittlicher Empörung, im unbezwingbaren Drange des freien Gedankens, die verrosteten Fesseln abzuschütteln, der durch klare vernünftige Gründe, durch das richtig verstandene Schriftwort überzeugt zu werden verlangte. Die ganze Macht der an dieser Geistesthat frei oder doch freier gewordenen Menschheit, des entwickelten Bewußtseins hätte in ihrer ganzen siegreichen Gewalt, in ihrer ganzen Fülle sich offenbaren, ergießen und zur Verwirklichung der nunmehrigen geistigen und sittlichen Bedürfnisse auffordern müssen. Arge Täuschung! Das Fest war weiter Nichts als eine der vielen jetzt üblichen Versammlungen, welche mehr der Wander-, der Schau-, der schauffirenden Erholungslust dienen. Gut genug daß die Engherzigkeit es nicht geradezu zu ihren Zwecken ausbeuten durfte; guten Willen hatte sie genug dazu.

Denn auch im Protestantismus herrscht ja die Verdunkelung mit fast ungetheilter Gewalt. Die in ihm maßgebende Richtung bedauert es nur, daß sie in anderem Sinne ihr non possumus aussprechen muß, daß ihr die mächtige hierarchische Gliederung fehlt, die sie deßhalb eifrig anstrebt, daß sie nicht so ganz und gar in Unfreiheit schlagen, nicht ohne alle Zurückhaltung verdammen kann, weil sie sonst ihren Ursprung gänzlich verläugnen, ihre Berechtigung sich selbst entziehen würde. Und dennoch leistet sie das Mögliche, sie schnürt die Geister und die Freiheit möglichst ein, und wiederum weiß die Intelligenz nichts Besseres und Kräftigeres zu thun als —

sie zu ignoriren. Die Wissenschaft nimmt heutigen Tages zu dem Streben, die neu gelötheten Ketten zu brechen, ungefähr dieselbe Stellung ein wie einst Reuchlin und Erasmus zu dem Werke der Reformation. Wie diese damals*), so verhalten sich heute die Männer der Wissenschaft zu dem Streben des religiösen Fortschrittes innerhalb des kirchlichen Lebens kühl, mißtrauisch, vornehm kritisirend; bald wollen sie ihre Behaglichkeit nicht stören, bald scheuen sie es, auch der fortschreitendenden religiösen Erkenntniß eine Macht über die Geister einzuräumen, sie finden hier wie dort zu tadeln und glauben, wenn sie sich zu entscheiden haben, sich lieber an die scheinbare Consequenz des Alten als an die nothwendige Halbheit des im Flusse Begriffenen halten zu müssen. Doch Reuchlin und Erasmus wären spurlos dahingegangen, wenn nicht die Reformation sie in die allgemein verständliche That umgesetzt hätte, und besser eine halbe, aber fortdauernde und fortwirkende That als eine ganze volltönende, aber verklingende Phrase. — Die Gebildeten wenden sich gewaltsam ab von den betrübenden Folgen, welche die kirchliche Reaction, geschützt und getragen von der Macht, mit sich führt, wollen nicht daran erinnert sein, wie sie in ihre edelsten Lebensgüter eingreift, allen Aufschwung lähmt, dem Leben alle Verklärung entzieht, wie sie nur nüchternen kalten Spott nährt, die trivialste Gleichgültigkeit groß zieht.

Man ist wahrlich der furchtlosen Beschränktheit eines Knak Dank schuldig, daß sie die Schäden, die geistige Versumpfung dieser Richtung so unzweideutig blosgelegt. Nun empört sich doch der Stolz der Aufklärung gegen die Anmaßung, daß ihr solche kindische Vorstellungen aufgedrängt werden sollen, sie will den Anschein vermeiden, als ob sie wirklich in solchen Geistlichen ihre Führer, die Vertreter ihrer Ansichten erkennte. Sie rafft sich auf. Rafft sich auf? Ach nein! In matten, bald nachlassenden Windungen macht sie die verkehrtesten Versuche zur Documentirung ihrer hellen Ansichten. Statt das Uebel an der Wurzel anzugreifen, statt ernst sich zusammenzuscharen und alle Kräfte aufzubieten, um innerhalb der der fortschreitenden Richtung nicht verschlossenen Kirche jenen

*) Das kühle, ablehnende Verhältniß Reuchlin's zur Reformation ergiebt sich so recht aus dem Charakter der von Melanthon über ihn gehaltenen Denkrede, vgl. Ludwig Geiger: Ueber Melanthon's oratio continens historiam Capnionis (Fft. a. M. 1868), besonders S. 12.

überwuchernden schalen Ueberrest aus einer begrabenen Vergangenheit zu verbannen, geht sie immer an die Außenwerke, umgeht die Festung, will sich gar selbst aus ihr hinauswerfen. „Trennung der Schule von der Kirche" wird bei den Einen die Tagesparole. Daß die Schule nicht die Magd der Kirche, nicht der Lehrer der Diener des jeweiligen Geistlichen sei, daß dessen Einfluß überhaupt nicht der maßgebende sei, ist eine berechtigte Forderung, die ohne Weiteres zugestanden, deren Erfüllung unter allen Umständen angestrebt werden muß. Aber was will vollständige Trennung heißen? In einem gesunden Organismus müssen die Glieder zusammenwirken, nicht ein jedes seinem eignen Belieben ohne Rücksicht auf die andern folgen. Die verschiedenen Lebensalter sind gleichfalls nicht von einander getrennt, nicht der Knabe vom Jüngling, nicht dieser vom Manne. Daß der religiöse, überhaupt geistige Führer der Gemeinde auch nicht principiell ausgeschlossen sei von der Mitwirkung an der Erziehung der Jugend, ohne daß sein Einfluß der herrschende sei, ist ein so natürliches Verhältniß, daß seine Ignorirung nur Verkehrtheit, zugleich unseligen Kampf und gegenseitige Verbitterung herbeiführen muß.

„Austritt aus der Kirche!" rufen die Entschiedenen. Natürlich verhallt ihr Wort ganz ohne Anklang. Man weicht nur nothgedrungen einem unbesiegbaren Zwange; ein augenblicklicher Unmuth, der weiter nicht „derangirt", führt zu keinem eclatanten Schritte. Orthodoxe Bornirtheit entschließt sich leicht zum Austritte, sie glaubt sich bei dem Geringsten in ihrem Heiligthume bedroht, in ihrem Seelenheile gefährdet. Der Freisinnige erträgt gar Manches, so lange nicht ganz seine geistige Existenz Gefahr läuft, er duldet oder — er kämpft. Er kämpft oder er sollte kämpfen, um das ganze religiöse Gemeindebewußtsein mit seinem Ausdrucke zu der eignen Höhe emporzuheben. Statt dessen wird ihm der Rath ertheilt, die Verbindung mit der Gesammtheit, die Einwirkung auf sie aufzugeben, das Erbe der Väter in den Wind zu schlagen, sich aus der geschichtlichen Continuität freiwillig hinauszuwerfen! Der Muth der Mattherzigkeit, die Kraftanstrengung der fliehenden Feigheit!

Ueber einen Knak ereifert man sich doch eine kurze Zeit. Da kommt nun aber die sanfte vermittelnde Zurechtweisung. Sie warnt vor dem täppischen Eifer, der die zahme Aufklärung kopfscheu machen könnte, sie belehrt, daß man an der unheiligen Wissenschaft, die

doch nun einmal nicht abzuweisen sei, sich nicht zu arg vergreifen solle, daß die Stelle in Josua doch eigentlich blos nach der gewöhnlichen Auffassung von dem Gange der Sonne spreche, daß ja wenn überhaupt von einem Wunder des Stillstandes — sei es der Sonne nach der Sinnestäuschung und nach dem üblichen Ausdrucke oder der Erde — die Rede sei, dies blos eine Entlehnung aus einem Liede, einer poetischen Verherrlichung sei, daß man aber darum sonstige Wunder und Verheißungen und Gebetserhörungen, kurz allen alten Glauben weiter festhalten müsse. Man will eben den Aufsehen erregenden Anstoß aus dem Wege räumen, aber sonst hübsch Alles beim Alten lassen. Dieses Leisetreten ist weit gefährlicher, es untergräbt still, schleicht sich ein und zieht sich bei jedem drohenden Geräusche zurück. Dem Ernste der Gesinnung müßte gerade diese Richtung, die Schlaffheit einflößt und die Geister entnervt, als die entschieden zu bekämpfende erscheinen. Allein man faßt sich blos zusammen zu einem gelegentlichen Bonmot, und damit ist es abgethan. Der Protestantismus ist auf dem Katheder, in den verwaltenden Kreisen, auf der Kanzel sehr krank, nur als schwacher Heilversuch erscheint der Protestantenverein.

Der ganzen Zeitrichtung vermag sich auch das Judenthum nicht zu entziehen. Die vornehme Kühle der Gebildeten, die Erschlaffung der Gemeinden, die Mattherzigkeit der Rabbiner ist auch in ihm vorherrschend, und es fehlt ihm noch dazu an den gelegentlichen Aufstachelungen. Zwar an Päpstlein und Knäklein gebricht es auch uns nicht; auch sie haben den ernsten Willen im Mittelalter zu erhalten, beziehungsweise zu ihm zurückzuführen. Allein im Bewußtsein ihrer Schwäche, ohne Anhalt an eine einflußreiche Macht, scheuen sie das starke Auftreten nach Außen, wühlen blos in ihren kleinen Sonderkreisen, erhaschen hie und da ein Vortheilchen und machen sich außerdem — blos lächerlich mit ihren falschen Scheiteln, ihren am Sabbath um den Leib gewundenen Taschentüchern — denen sie durch Erub-Telegraphenuhren zu entgehen den vergeblichen Versuch machen —, durch ihren Mangel an thalmudischer Befähigung und ihre wissenschaftliche Unbeholfenheit, mit der sie durch unglücklichen Etymologieenschwindel die babylonische Sprachverwirrung wieder heraufbeschwören möchten. So fehlt es nun freilich an einem offenen Aergernisse, an einer drohenden

Gefahr, gegen die man sich zu erheben sich aufgefordert fühlte. Man wiegt sich um so mehr in sorglose Sicherheit, in träges Gehenlassen ein, als auch der Kampf nach Außen, die Abwehr etwaiger Angriffe von nichtjüdischer Seite her, die Empörung über die Verkümmerung der Rechte der Juden so gut wie geschwunden ist. Die Ueberreste morscher Schranken, welche hie und da eine hartnäckige Regierung noch aufrecht erhalten will, zeigen sich als so unterwühlt, daß man von deren Fall bei jedem sich erhebenden Windstoße überzeugt ist. Wenn etwa in Ungarn noch ein innerer Kampf entbrennt, Rumänien zur Entrüstung über mittelalterliche, modern überfirnißte Barbarei erweckt: so sind diese Länder nicht tonangebend im Reiche der Bildung, und nur von ihr kann die bewegende Richtung ausgehn.

Wäre also wirklich ein Eifer, ein lebendiges Streben innerhalb der Judenheit nun nicht nöthig? kann die in ihr herrschende Todtenstille wirklich Befriedigung gewähren? Nimmermehr! Denn um es kurz zu sagen, das Wort, das ich vor mehr als dreißig Jahren ausgesprochen, gilt noch heute: die Judenheit ist im Großen und Ganzen fortgeschritten, das Judenthum steht nicht auf der Höhe der Zeit, hat sich nicht zu einer gesunden belebenden Macht entwickelt. — Ihm aber gerade wäre es vergönnt durch seine Lage wie durch seinen Gehalt, ihm ist der Beruf angewiesen, zu einer solchen Geistesmacht zu werden. Keine Hierarchie hemmt seine Entwickelung, keine Staatsgewalt stützt *ihre* veralteten Ansprüche auf *sein* veraltetes Kirchenthum. Aber noch mehr! Seine Grundlehren tragen nicht den untilgbaren Keim des Widerspruches gegen die Vernunft in sich, es knüpft sich an keine Person in einer geschichtlich begränzten Zeit, die es dennoch über alle geschichtlichen Bedingungen zu erheben verpflichtet wäre. Es hat das Ewige von je her in zeitlichen Formen gepflegt und hat die Aufgabe, das Ewige weiter zu erhalten unter neuen zeitgemäßen Formen. Seine Gemeinden sind ganz selbstständig in der Feststellung der ihrem Bewußtsein entsprechenden Einrichtungen, in der Wahl ihrer Führer, der Rabbiner; seine Wissenschaft ist, getränkt von allen Bildungselementen, frei in ihrer Entwickelung, unabhängig von der Gunst herrschender Gewalten. Aber freilich da müssen die Gemeinden auch die volle Energie zum Ausdrucke ihrer Ueberzeugungen entfalten, die volle Klarheit zum Bewußtsein ihres Wollens erlangen, da muß die Wissenschaft ihre reine Pflege, die Stätte zu ihrer Uebung besitzen.

Und an allem Dem fehlt es. Die Gemeinden wissen nicht was sie wollen und wollen nicht was sie wissen; die Gebildeten wollen aus ihrer Ruhe nicht aufgestört sein, sie beeilen sich zu den widerwärtigsten Concessionen, lassen Alles beim Alten, glauben den Riß zwischen zurückgebliebenen Institutionen und den Anforderungen der Gegenwart scheinbar verkleistern zu können durch Vereinigung der schroffsten Gegensätze, um nur keinen Ernst machen, nicht zu einem Streben sich aufraffen zu müssen. So siechen die Gemeinden hin ohne inneres Leben, so verkümmern die Rabbiner, hier unbeachtet, dort zurückgehalten, in trägen, falschen Conservatismus versinkend, so müht die Wissenschaft sich vergeblich ab ohne Anerkennung.

Abhülfe muß werden, mag auch noch mancher Versuch sich als fruchtlos erweisen. Die Logik der Geschichte drängt dahin, und Manches was als stille Vorbereitung unbeachtet geblieben, als laute Mahnung überhört worden, bewährt doch seine zeitigende Kraft, wenn der rechte Moment eingetreten ist. Für den mit den Verhältnissen und Bedürfnissen Vertrauten stellt sich die Nothwendigkeit von gemeinsamen öffentlichen Besprechungen als dringend heraus. Es sind gegenwärtig neue wissenschaftliche Standpunkte und Erkenntnisse gewonnen, die zugleich von einer großen praktischen Tragweite sind; sie dürfen nicht im engen Raume der Gelehrtenstube verbleiben, nicht eingeschlossen sein in die nur den Fachmännern zugängliche wissenschaftliche Form, in die gelehrten Gehäuse der Bücher und Zeitschriften, sie müssen auf den großen Markt hinaustreten, sich vor den Ohren der Empfänglichen vernehmlich machen und Licht in die allgemeine Verwirrung bringen. Wir fassen jetzt anders als vor zwanzig Jahren Bibel und Thalmud auf, anders den ganzen innern Entwickelungsgang, welchen das Judenthum bei seiner Entstehung und seinem Vordringen in die Weltgeschichte durchgemacht, wir haben durch diesen gewonnenen tieferen Einblick auch eine klarere Erkenntniß von dem wesentlichen Gehalte des Judenthums, der es erhalten, ihm die dauernde siegreiche Wanderung durch die Jahrtausende ermöglicht hat und seine Fortdauer in seiner richtigen Erfassung verbürgt. Diese Erkenntniß muß zum Gemeingute werden. — So ungebunden ferner der Einzelne in seinem praktischen Verhalten ist, so sehr schadet doch dem Erstarken des lautern Judenthums in den Gemüthern die Unkenntniß, die auf der einen Seite in Aengstlichkeit ein Festhalten an abgelebten Formen bewirkt, auf der andern bei denen, die sich darüber hinwegsetzen,

den Glauben erzeugt, sie hätten dadurch mit dem Judenthum gebrochen, so daß sie wirklich zum inneren Abfall geführt werden. Dieses Schlingkraut muß durch offene gemeinsame Aussprache abgelöst werden, damit der ächte Stamm zu reiner Blüthe und Fruchtbarkeit gedeihe. — Es giebt endlich gewisse Satzungen, bei denen die Amtsverrichtung des Rabbiners erfordert wird und in deren Ausführung er sich gebunden glaubt durch veraltete Anordnungen. Er scheut sich, sie als antiquirt zu beseitigen, in eigner Zagheit, in Besorgniß vor der Gemeinde; er wagt nicht als Einzelner hervorzutreten, er ist bedenklich, ob die eigne Gemeinde es ihm nicht als nicht zu rechtfertigende Kühnheit verargen wird. Also wiederum nur gemeinsames Berathen und Aussprechen führt über alle diese Unebenheiten weg, und die Zeit drängt zu einem solchen Gesammtentschlusse von Seiten der Rabbiner, der aber auch durch mitanwesende Vertreter der Gemeinden als einem Bedürfnisse der Gegenwart entsprechend, als Ausdruck des Gemeindewillens anerkannt wird. Oder dürfen wirklich noch weiter aus bloßer Aengstlichkeit oder Trägheit Dinge bestehn, die aufs Schädlichste in die Wohlfahrt eingreifen? Die Chalizah ist z. B. im Allgemeinen als ganz mit allen unsern Anschauungen im Widerspruch stehend anerkannt; daß sie der Wiederverheirathung der Frau ein Hinderniß in den Weg legen dürfe, wenn der Schwager aus Prellerei sich nicht dazu verstehen will, ist eine Grausamkeit, die sich auf angeblich gesetzliche Satzungen stützend, das Glück einer Frau zu untergraben vermag, und dennoch werden Wenige aus den angegebenen Rücksichten den Muth haben die Trauung zu gestatten und zu vollziehen. Die s. g. religiöse Scheidung, der „Get" ist mit Vorschriften und Ausführungsmodalitäten überhäuft, die die Handlung immer lächerlich machen, zuweilen aber ein unseliges Band gewaltsam aufrecht erhalten. Es spricht allen unsern Gefühlen Hohn, wenn etwa bei einem Proselytenbade zumal einer Dame die Gegenwart eines Beth-din verlangt wird! Dieses und vieles Aehnliche sind Alles zugestandene Dinge, die eine Wegräumung dringend fordern, die sich aber erhalten, so lange nicht ein öffentlicher Ausspruch darüber erzielt wird.

Diese Betrachtungen regten mich in Gemeinschaft mit mehreren Amtsgenossen an, das Institut der entschlafenen Rabbiner-Versammlung wieder zu erwecken. Natürlich wie man nach Verlaufe von zwanzig Jahren, und dazu solch gewichtigen Inhalts, ein ruhendes

Unternehmen wieder aufnimmt, der neuen Lage anpassend, von den gewonnenen Erfahrungen belehrt. Zu jener Zeit höchst beschränkter Oeffentlichkeit, da eine jede öffentliche, noch so harmlose Versammlung mit dem größten Mißtrauen betrachtet wurde, da die langwierigsten Verhandlungen der Genehmigung von Seiten der Behörden vorausgehen mußten — woran auch die auf den Sommer 1847 in Mannheim projectirte Versammlung scheiterte, der Anlaß zur fortdauernden Unterbrechung —: damals durfte die Versammlung nur aus Mitgliedern bestehn, welche durch ihre amtliche Stellung und Verantwortlichkeit eine gewisse Garantie boten, den Beruf zu solchen Berathungen hatten, also lediglich aus Rabbinern und Predigern. An diese auch stellten zunächst die dem Fortschritte Huldigenden in den Gemeinden die Anforderung, die angemessenen Anordnungen festzustellen, indem sie sei es ihrer Autorität sei es ihrer besondern Sachkenntniß und ihrer Vertrautheit mit den Verhältnissen wegen die Erledigung der Angelegenheiten ihren Händen gern anvertrauten. So hatte damals die Zeitlage eine gewisse Vorsicht für die Zulassung zu der Versammlung *geboten*, und es mußte die Beschränkung auf Rabbiner und Prediger innegehalten werden, ohne jedoch sie etwa engherzig anzuwenden, wie ja Jost zu der Frankfurter hinzugezogen, Zunz zu der Breslauer war ausdrücklich eingeladen worden. Die Opposition, welche vorzugsweise in einer einzelnen Gemeinde Süddeutschlands gegen diese Ausschließlichkeit, das Geschrei, welches über hierarchische Anmaßung erhoben wurde, war blos künstlich erregt, und die Bestandtheile dieser Opposition waren unter sich selbst im höchsten Grade ungleichartig und nicht gerade alle von sehr reinen Motiven beseelt. — Jedoch lassen wir die Todten ruhen! Gegenwärtig sind Zusammenkünfte zum Zwecke religiöser Besprechungen freigegeben, und keine behördliche Besorgniß engt ihre Zusammensetzung ein, dabei müssen gerade die Gemeinden zu einer Kundgebung ihres Willens aufgefordert, erweckt werden, abgesehen davon daß sie heutigen Tages auch eifersüchtiger über ihre Selbstbestimmung wachen. Eine Versammlung braucht gegenwärtig demnach keinen Anstand zu erheben gegen den *Zutritt von sonstigen sachkundigen Männern, wenn sie auch nicht im Amte sind, namentlich auch von Gemeindevertretern, ja sie muß ihn vielmehr geradezu zur Bedingung machen.*

Aus den vorangehenden Erwägungen ist auch klar ersichtlich,

daß es bei einer solchen Versammlung sich nicht um einen vereinzelten Gegenstand, nicht um die detaillirte Ausarbeitung von Lehr- oder Gebetbüchern handeln könne, es gilt die Besprechung allgemein interessirender Fragen, um Erkenntnisse und praktische Bedürfnisse mannichfacher Art, die zur Klarheit gebracht, der öffentlichen Discussion empfohlen werden sollen.

Von der Anregung, welche unter Befreundeten gelegentlich in Briefen erweckt wurde, ward auch Hr. Dr. Philippson in Kenntniß gesetzt, und er hat die Initiative ergriffen zu einem öffentlichen Aufrufe, wie es scheint, den Zweck der Versammlung auf die Cultusfrage beschränkend. Von den Männern welche bisher der Aufforderung durch ihre Zustimmung entsprochen haben, ist es mir mit Bestimmtheit bekannt, daß sie fast ohne Ausnahme weder die Beschränkung noch den Ausschluß von Nichtrabbinern wollen, und wenn dieser erste Schritt des Vorhabens in die Oeffentlichkeit hinein zu verdanken ist, so ist doch jedenfalls dasselbe nach dem angegebenen Sinne zu modificiren. Wenn mich nicht Alles trügt, so ist in diesem Jahre an eine Ausführung wohl nicht mehr zu denken, die Aufforderung daher als Vorbereitung für nächstes Jahr zu betrachten, und somit ist noch Zeit genug zu einer allseitigen Prüfung der Vorschläge wie zur Präcisirung der zu besprechenden Gegenstände. Auch diese Zeilen werden demnach, wenn sie auch dann erst nach zwei Monaten in die Oeffentlichkeit dringen, nicht verspätet sein.

Die Dringlichkeit des Unternehmens steht fest, und so wird die Zeit es reifen und zur Ausführung bringen.

10. Juli.

II. Aus der Berliner Synagogen-Gemeinde. Von Y.

1. Bilder auf Grabsteinen.

Bevor Aub sein Amt hier angetreten hatte, ließ ein Arzt in das Grabmal seiner in der Lebensblüthe verstorbenen Frau deren Photographie einsetzen, und zwar mit einer verschließbaren Kapsel. Der Vorstand der Beerdigungs-Anstalt, in seinem Gewissen beunruhigt ob dieser Neuerung, wandte sich anfragend an Herrn Rab-

binats-Assessor Rosenstein, worauf dieser unter dem 11. Mai 1866 nachstehenden Bescheid gab:

Auf die Anfrage eines Vorstandes der Beerdigungs-Anstalt vom 22. März d. J. „ob es gestattet werden dürfe auf die Grab-„denkmäler des Friedhofes der jüdischen Gemeinde irgend welches „Bildniß, sei es das eines Lebenden, sei es das eines Verstorbenen, „sei es mit oder ohne Kapsel versehen, anzubringen", erwiedere ich, daß nach den bestehenden Ritualgesetzen und meinem besten Wissen und Gewissen, die Frage in allen beregten Fällen als verneinend zu beantworten ist.

Ew. . . . werden mithin dafür Sorge tragen, daß das bereits unerlaubt angebrachte, mit einer Kapsel versehene photographische Bildniß auf einem Grabstein wieder entfernt werde.

Gründe: Jore Deah, Abschn. 364 §. 1. Es ist jedwede Benutzung eines Grabsteins zu irgend welchem Zwecke eines Lebenden verboten, weil derselbe nur dem Verstorbenen geweiht, und als Gebrauch für die Lebenden für alle Zeiten ausgeschieden bleiben muß. Dieses Verbot ist sogar auf die Benutzung desselben als Basis zur Bewahrung eines Erubs für den Sabbath ausgedehnt, obwohl solcher nur für religiöse Zwecke gelegt werden darf. (Talm. Tract. Erubim fol. 56. Maimonides Hilchot Erubim Abschn. 6. Orach Chaim Abschn. 409). Ein Bildniß also, das dem Hinterbliebenen die Züge des dahingeschiedenen in Erinnerung bringen soll, an einem Grabstein anzubringen, kann nur als Einbruch des Lebenden in das Eigenthumsrecht des Geschiedenen angesehen werden, und ist daher gesetzlich verboten.

Das Anbringen der Kapsel bei beregtem Falle, welche den Anblick des Bildnisses Andern verschließt, und nur für die Verwandten vorbehalten ist, giebt nur noch deutlicheres Zeugniß, daß daß Bildniß für die betreffenden Hinterbliebenen angebracht ist.

In dem berühmten Werke Maharil, Abschn. 581 wird jeder Friedhof als heiliger Ort betrachtet. Demzufolge ist es ebenfalls ungesetzlich, ein Bildniß an einem solchen Orte anzubringen, weil es den Anschein haben würde, als würde ein solches lebloses Bildniß von denen, die ihre Gebete an den Gräbern verrichten, angebetet.

Ew. . . . werden aus angeführten Gründen zur Genüge ersehen, daß solche Neuerungen gesetzlich unstatthaft sind. — —

Der obgenannte Vorstand stellte auf den Grund dieser rab-

binischen Entscheidung die Anforderung an den Ehegatten, das photographische Bild der Verstorbenen von dem Grabstein wieder abzunehmen. Der Ehemann gab dem Auftrage keine Folge, sondern appellirte an den Gemeinde-Vorstand. Dieser suspendirte den Beschluß des Vorstandes der Beerdigungs-Anstalt und holte später das Gutachten des Rabbiners Aub ein. Obwohl Aub nicht das Einsetzen von photographischen Bildern auf Grabsteinen anempfehlen würde: so konnte er dennoch in seinem Gutachten nicht von subjectiven Gefühlen sich leiten lassen, sondern gab er am 3. Jan. 1867 sein Urtheil unbefangen ab nach den überlieferten rituellen Gesetzen wie folgt:

. . . Das Verbot einer Photographie auf einem Grabsteine könnte aus zwei Gesetzesvorschriften abgeleitet werden: 1., aus dem Verbote, Bilder zu fertigen und zu besitzen, 2., aus dem Verbote der Nutznießung irgend eines zur Aufbewahrung oder zur Ehre eines Todten bestimmten und angewendeten Gegenstandes. Beide Gesetze greifen aber im vorliegenden Falle nicht Platz.

Ad 1., Das Verbot der Bilder gilt überhaupt nur für Götzenbilder, keineswegs für Kunstwerke; überdies erstreckt sich dies Verbot nur auf plastische Figuren, aber durchaus nicht auf Gemälde oder gar auf ein Portrait, zumal ein photographisches Brustbild (S. Talm. Aboda sara fol. 40 b, 41 a und 43 b. Maimon. über Götzendienst cap. 3, 10 und cap. 7 b Jore Dea cap. 141 §§. 1, 4 und 7).

Ad 2., Auch dieses Verbot findet keine Anwendung auf den vorliegenden Fall. Denn die Nutznießung ist nur untersagt in Beziehung auf das gebaute Grab; bezieht sich jedoch nicht, nach den angesehensten Autoritäten, auf den Grabstein, wie das selbst in Hinsicht des Erub, dessen Anlegen nach Einigen auf dem Begräbnißplatze untersagt ist, ebenfalls zugestanden wird (Sanhedr. fol. 47 b, Maimon. über Trauer c. 14 und 17, Tur und Schulchan Aruch, Jore Dea cap. 364, Magen Abrah. zu Orach Chajim c. 303 §. 1). Aber auch zugegeben, das Verbot der Nutznießung oder des Genusses gelte auch für den Grabstein: welchem Menschen kann es beikommen, den Anblick einer photographischen Abbildung als Nutznießung oder Genuß zu erklären? der Anblick eines solchen theuern Bildes wird stets mit einer schmerzlichen Erinnerung an den herben Verlust verbunden sein, was nach dem Gesetze hinsichtlich anderer Erinnerungszeichen erlaubt ist (Jore Dea cap. 350). Mag auch der Anblick des Bildes einigen Trost bringen; dürfte

eine solche gemischte Gemüthsstimmung Genuß oder Nutznießung genannt werden? Nach dieser falschen Auffassung müßte noch viel eher das Aufstellen eines prachtvollen Grabdenkmals oder das Bepflanzen der Gräber mit Blumen und Bäumen untersagt werden.

Ich sehe in diesem Ankämpfen gegen das Anbringen eines in einer Kapsel enthaltenen photographischen Bildes nichts Anderes, als das Bekämpfen alles Neuerscheinenden, wie in der That auch gegen Blumen auf Gräbern noch vor wenigen Jahren ein Religionskrieg geführt wurde. Daß das Anbringen eines Bildes mit größerem Rechte bekämpft werden dürfte, weil es die Gefahr oder den Schein haben könnte, als würde bei dem Besuchen des Grabes dieses Bild angebetet, — das in unsrer Zeit gegenüber einem gebildeten Menschen zu behaupten, ist mehr als Kühnheit. Nothwendiger wäre für Ungebildete heute noch die Warnung des Maharil, sich mit seinen Gebeten nur an Gott, nicht an die Verstorbenen zu wenden (Beer Heteb zu Or. Chajim c. 582 §. 17).

Nach dieser Auseinandersetzung wird es einleuchten, daß das Anbringen eines photographischen Portraits eines Verstorbenen auf dessen Grabstein religiös zulässig ist.

2. Aufnahme von Proselyten ins Judenthum.

Seitdem Aub hier seine Funktionen übernommen hat, nahm er 13 Damen, worunter einige, die schon mehrere Jahre mit einem Juden gerichtlich getraut waren, in das Judenthum auf. Nach dem ersten Falle richtete Rabbinats-Assessor Rosenstein nachstehende Zuschrift unter dem 23. Oct. 1866 an Aub:

Ew. . . . haben am vergangenen Mittwoch eine Dame christlichen Glaubens unter Begleitung einer jüdischen Frau zur Tauche geschickt, damit dieselbe im Beisein zweier Frauen לשם טבילת גרות sei.

Abgesehen davon, daß es mein festes Princip ist, mich mit Proselyten gar nicht zu befassen*) laut Vorschrift des Thalmud, da die Motive zur Glaubensveränderung doch nur in den äußerst seltenen Fällen aus wirklicher Begeisterung für die jüdische Religion

*) Bemerkung des Einsenders: Doch hat thatsächlich Hr. Rosenstein schon christl. Herren und Damen ins Judenthum aufgenommen, und weist solche meines Wissens noch heutigen Tages nicht zurück.

entspringen, so will ich es doch dahin gestellt sein lassen, indem hier vielleicht andere Gründe obwalten können. Den Modus des heiligen Aktes der Tauche dagegen, wornach eine Frau anderer Confession in den Bund des Judenthums aufgenommen werden soll, nachdem sie nur im Beisein zweier Frauen die Tauche erhalten, kann ich durchaus nicht gelten lassen, da er geradezu mehreren Stellen im Thalmud widerspricht (vgl. Joreh Deah c. 268), da alle unsere Autoren übereinstimmen, daß diese heilige Handlung in Gegenwart dreier zum Gerichts-Collegium fähigen Männer vollzogen werden muß; ja die meisten und größten unter ihnen sind der Ansicht, daß der Akt für null und nichtig zu erachten sei, wenn er nur im Beisein zweier Männer geschehen ist. Im Maimonides heißt es, daß wenn der Proselyte in Gegenwart von nur zweien das Bad genommen, er nicht ins Judenthum eingetreten ist. Dies ist auch die Ansicht Alfasi's nach der Auffassung von Joel Sirks, dasselbe behauptet Salomo Duran. Moses aus Coucy (vgl. Joreh Deah) erklärt das so genommene Bad für wirkungslos, wofür er die Autorität der jerus. Gem. anführt. Selbst diejenigen, welche es anerkennen, wenn es vollzogen ist, machen diese Concession nur für den Fall daß ein unter solchen Umständen aufgenommener Proselyte sich verehelicht und einen Sohn gezeugt, indem dann diesem Sohne kein Makel angeheftet werde, aber keineswegs jenen dann zu trauen und als Israeliten zu behandeln (vgl. noch Nachmanides, Salomo ben Adereth und Nissim ben Ruben). Nach allen den oben angedeuteten Stellen bleibt mir das Verfahren, den Akt in Gegenwart zweier Frauen vollziehen zu lassen, räthselhaft. —

Auf diese Zuschrift gab Aub unter dem 25. dess. M. nachfolgende Entgegnung:

. . . Sie dürfen überzeugt sein, daß das schöne von dem Thalmud aufgestellte und von den Rabbinen festgehaltene Princip über die Aufnahme der Proselyten mir so heilig ist, wie Ihnen, da ich ja stets und überall nur den religiösen Handlungen einen Werth beilege, die aus der innersten Ueberzeugung hervorgehen. Eben so wenig war es nothwendig, zur Motivirung Ihrer Einwände Belagstellen aus dem Jore Deah abzuschreiben und ich kann Sie außer den Gewährsmännern, welche von Ihnen zur Bekräftigung Ihrer Mahnworte citirt wurden, noch auf Gutachten Matteh Aharon aufmerksam machen, worin Ihre Ansicht noch entschiedener vertreten ist. Dennoch ist es mir nicht bange, meine Ansicht und Handlung allen

den von Ihnen angeführten Rabbinen gegenüber mit thalmudisch-rabbinischen Waffen vertheidigen und rechtfertigen zu können. Zuvörderst muß ich Ihrer Behauptung, daß diese heilige Handlung (Tebilah) nach Uebereinstimmung aller unserer Autoren in Gegenwart dreier zum Gerichts-Collegium fähigen Männer vollzogen werden müsse, den kräftigsten Widerspruch entgegensetzen. Im Thalmud selbst (Jebamoth 47 b) ist schon die Meinung aufgestellt, daß nur zwei Rabbinen zugegen sein sollen; doch darauf will ich, da ich auch dieses nicht für nothwendig hielt und halte, kein Gewicht legen. Aber die Hauptstelle im Thalmud dort גר צריך ג' משפט כתיב ביה, auf welche die von Ihnen vertretene Ansicht sich stützen soll, hat nach sehr bedeutenden Autoritäten nur auf die Aufnahme eines Proselyten, nicht auf das Untertauchen Bezug. Schon im Thalmud wird das Untertauchen selbst nur in Gegenwart einer Frau im geschehenen Falle als genügend erachtet. Aus diesem Grunde erklärt Tosaphot l. c. 45:

1) Die Anwesenheit von drei Gelehrten sei nur nothwendig zur Uebernahme des Gesetzes, aber nicht zum Untertauchen;

2) Eine ähnliche Erklärung findet sich im Nachmanides und Mordechai. Auch bei Ascher begegnen wir diesem Ausspruche. Noch einige Autoritäten sollen Ihrer Anschauung entgegengehalten werden. Lebusch, Joel Sirks in Baith Chadasch (Bach), welcher sagt: אפילו באשה אחת נמי כשר בדיעבד כדמשמע מהני עובדי, „auch wenn blos eine Frau bei dem Bade zugegen ist, ist seine Wirkung anzuerkennen, wie aus mehreren Erzählungen in der Gemara hervorgeht; denn es ist nicht wohlanständig, daß Männer zugegen seien, wenn Frauen baden." Selbst der erst im vorigen Jahrhundert gestorbene Ober-Rabbiner Ezechiel Landau macht die Bemerkung, daß Beschneidung und Bad nicht vor Dreien zu geschehen haben.

Aus diesen angeführten Stellen mögen Sie ersehen, daß Sie eben so wenig einen Grund als das Recht hatten, in dem betreffenden Falle dem Modus des heiligen Actes der Tauche die Geltung zu versagen...

Wenn Sie vielleicht noch den Unterschied zwischen לכתחלה und בדיעבד (wie man verfahren solle und wie es zu beurtheilen ist, wenn es einmal geschehen) stark betonen wollen: so sage ich Ihnen hiermit offen, daß ich in der Anwesenheit oder gar Besprechung

einiger Rabbiner mit einer im Bade sitzenden Dame, eine das moralische wie das ästhetische Gefühl verletzende Handlung sehe.

Herr Rosenstein, der sich dabei nicht beruhigen wollte, sondern seine Ansicht zur Geltung in der Gemeinde zu bringen suchte, zog die Tauche- und Bade-Commission in diesen Conflikt, um durch deren Anwaltschaft seinem Urtheil den Sieg zu verschaffen, wie aus der nachfolgenden Eingabe vom 4. Dec. erhellt:

Eine Tauche- und Bade-Commission ersuche ich ganz ergebenst den beiden jüdischen Frauen, welche die Aufsicht in der Tauche haben, anzuzeigen, daß, wenn christliche Damen in den Bund des Judenthums aufgenommen werden sollen, der heilige Akt der Tauche nur im Beisein dreier Männer, die ein Rabbinats-Collegium bilden können, geschehen muß,

wie es zu ersehen ist aus:

Tract. Jebamoth 46.

Joreh Deah Kap. 268, 1.

Maimonides, Abhandlung über unerlaubte Ehen, Abschn. 13.

Selbst wenn diese Handlung schon vollzogen worden ist ohne Beisein dreier Männer, so ist sie doch nach Maimonides in obengenanntem Kapitel, nach Alfasi Jebamoth 46, nach Nissim daselbst, nach Bach, nach Sefer Mizwoth Seite 40, nach Gutachten Salomo Duran's Nr. 467 für null und nicht zu erachten und ist eine solche Frau nach wie vor als eine Nichtjüdin anzusehen. —

Die genannte Commission wandte sich an den Gemeinde-Vorstand, der daraufhin das Gutachten von Aub einholte, welches unter dem 20. Dec. abgegeben, hier folgt:

Um mich hier etwas kürzer fassen zu können, lege ich in Abschrift bei die über diesen Betreff zwischen Herrn Rosenstein und mir gewechselten Zuschriften. Aus meiner Erwiderung an Herrn Rosenstein geht evident hervor, daß der Ausspruch desselben durchaus nicht auf einem allgemein anerkannten thalmudisch-rabbinischen Gesetze beruht, sondern daß die Ansichten der Rabbiner sehr getheilt sind. Zu den schon angeführten Autoritäten nenne ich noch Mardechai, dann Schilte Haggibborim und Rechtssprüche der Tosaphoth (Piske T.), welche erklären: „Die Anwesenheit dreier Männer sei nur bei der Aufnahme, keineswegs aber bei der Tauche eines Proselyten nothwendig.“ Wie ich, so sehen auch viele andere Rabbiner in der Jetztzeit von dieser keineswegs im Thalmud festbegründeten Vorschrift der Anwesenheit eines Rabbi-

nats-Collegium bei der Tauche ab. — Sollte aber, was nicht zugegeben wird, auch nach den alten Rabbinen die Gegenwart dreier Männer oder Rabbiner bei der Tauche unnachläßig gefordert werden: so dürfte dieser Anordnung heut' zu Tage dennoch keine Folge geleistet werden. Der Thalmud stellt den von allen spätern Rabbinen anerkannten Satz auf: „die Rücksicht auf die Achtung und den Anstand vor anderen Menschen sei so wichtig, daß um dessen willen selbst ein Gesetz der Thora (nach späterer Interpretation, ein Gebot in der Thora und ein Verbot der Rabbinen) übertreten werden darf (Berachoth 19, Menachoth 37 und 38. Orach Chajim c. 13. Aub über Trauergebräuche in Geigers Zeitschrift Bd. IV. Heft 1 S. 52. Jahrg. 1837). Giebt es eine größere Verletzung alles Anstandes, ja jedes sittlichen Schamgefühls, als die Anwesenheit von Männern in einem Bade, woselbst eine Dame sitzt oder sich untertaucht? — —

Der Vorstand der Gemeinde erklärte der Bade-Commission, man habe der Anordnung des Rabbiners Aub in diesem Betreffe Folge zu leisten, wie es auch Hrn. Rosenstein gestattet werden dürfte, nach seiner Ueberzeugung, wenn er Proselyten aufnehmen sollte, zu verfahren. Der Vorstand selbst betrachtete sich nicht als competent, das Richteramt hier zu üben, da die Form dieser Aufnahme wie diese selbst privativer Natur ist.

III. Bemerkungen aus und zu L. Geiger's Buch: „Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft".

Es ist nicht meine Absicht, über Grundanschauungen und Ergebnisse sowie über die reichen umfassenden Studien, welche zu diesen hinführen sollen, wie sie in dem rubricirten Werke [1]) niedergelegt sind, zu berichten oder gar ein Urtheil auszusprechen. Doch mag es vergönnt sein, auf einzelne Berührungspunkte mit dem eignen Studienkreise, welche daher auch in den Bereich dieser Blätter fallen, etwas näher einzugehn.

Indem dieses Moment bei der Auswahl der Gegenstände zur

---

[1]) Erster Band. Stuttgart 1868. XXVIII und 486 S. 8.

Besprechung maßgebend ist, liegt es nahe, zuerst einige Stellen heranzuziehen, in welchen frühere Aufstellungen von mir, sei es ausdrücklich oder stillschweigend, berücksichtigt, beziehungsweise bestritten werden.

1. „Völker" und „volkisch".

S. 283 sagt der Verf.: „Eine Menge deutscher Wörter aus höhern abstracten Begriffssphären sind zwar reindeutsch in ihren Bestandtheilen, aber nur durch Uebersetzung künstlich gebildet". In Anm. 84 (S. 450 f.) führt der Verf. den Gedanken weiter dahin aus: „In manchen deutschen Wörtern ist der Begriff in letzter Linie nicht aus dem Griechischen, sondern in Folge religiösen Einflusses, besonders der Bibelübersetzungen, aus dem Hebräischen zu erklären". Hierher wird nun besonders das Wort „deutsch" selbst gerechnet, das von dem gothischen thiuda, Volk, abstammend, bei Ulfilas für heidnisch stehe. Grimm erklärt Dies so: „Der Sinn des Wortes ist gentilis, gentilitius, popularis, vulgaris, was vom gesammten Volk im Gegensatz zu den einzelnen Stämmen gilt, heimathlich, eingeboren, allgemein verständlich, aber auch den Nebensinn von heidnisch, barbarisch, den thiudisks, wie ἐθνικός, ebenso ἔθνος, thiuda, vulgus, im Munde der geistlichen Schriftsteller an sich tragen, darf man nicht abweisen. Hierin stimmt es zu germanicus: beide Ausdrücke auf die Sprache bezogen, bezeichnen die gemeine rohe Vulgarsprache gegenüber der gebildeten, verfeinerten der Gelehrten, was wir noch jetzt Volkssprache nennen." Der Verf. glaubt jedoch etwas weiter zurückgehn zu müssen. Er meint: „Die Juden nannten alle übrigen Völker nur „die Völker" oder „Nationen" (ammim, gojim, lëummim, später ummot), und zwar aus keinem andern Grunde, als weil ein dem Begriffe unseres „übrigen, anderen" entsprechendes Wort im Althebräischen nicht gebräuchlich war. „Israel und die anderen Völker", mußte daher durch „Israel und die Völker" oder „und alle Völker" wiedergegeben werden".

Hier müssen wir bereits einen Ruhepunkt machen. Daß ein dem Begriffe „übrigen, andern" entsprechendes Wort im Althebräischen nicht gebräuchlich sei, ist eine nicht zu rechtfertigende Behauptung. Es mag zugestanden werden, daß שְׁאָר, schear, das ursprünglich: Ueberrest, der übrigbleibende Theil bedeutet, erst in den

späten biblischen Büchern für „die übrigen, die andern" gebraucht wird; das ist jedoch eben nur die Fortbildung in der Anwendung des Wortes, wie sie in unserm „die übrigen" sich aufzeigt, daß nämlich in ihm der Begriff des Uebrigbleibenden in den Hintergrund tritt und weiter Nichts daran bleibt als „die andern", und diese hat sich im Hebräischen erst allmälig gestaltet. Allein unrichtig ist, daß man den Begriff „die andern" überhaupt nicht ausgedrückt habe, vielmehr wird derselbe immer durch אחרים, acherim wiedergegeben, und der Ausdruck elohim acherim, andere, fremde Götter ist ein stehender, natürlich weil hier der Gegensatz gegen den selbstanerkannten entschieden hervorgehoben werden soll. Aber auch das 'am acher, ein anderes, fremdes Volk (im Sing.) ist dem Althebräischen nicht fremd (vgl. 5. Mos. 28, 13. Ps. 105, 13). Wenn nun im Plural 'ammim oder gojim acherim nicht vorkommt, so kann Dies nicht darauf beruhen, weil in dem Ausdrucke „Israel und die Völker" der Gegensatz schon genügend ausgesprochen ist; denn in der That kommt diese Phrase nirgends in der Bibel vor. Vielmehr wird unter „die Völker" schlechtweg die Menschheit mit Ausschluß Israels deßhalb verstanden, weil diese damit als die Masse bezeichnet wird, der gegenüber Israel ein fast verschwindendes einzelnes ist, also „die Völker" von selbst die Gesammtheit bezeichnet, wovon blos das ausgeschlossen ist, das sich selbst ausschließt. An und für sich liegt aber in gojim und 'ammim sowenig ein Israel entgegenstehender Begriff, daß der Ausdruck auch zuweilen gerade von Israel ausschließlich gebraucht wird, wo ihm nämlich die weite Ausbreitung verheißen wird, so daß nicht bloß Abraham der Vater der Menge der gojim gedeutet wird (1. Mos. 17, 4. 5) — worunter noch seine anderen Nachkommen mit einbegriffen sein könnten —, sondern auch dem Jakob verheißen wird, er werde eine Versammlung von 'ammim (1. Mos. 28, 3. 48, 4) oder gojim (das. 35, 11) sein, ja sogar von Efraim gesagt wird, sein Same werde sein Fülle der gojim (das. 48, 19). Bekanntlich heißen 'ammim auch häufig „die Stämme Israels" und ist schon an andern Orten näher besprochen, daß es auch für die Angehörigen, Verwandten gesetzt wird. Im Althebräischen bildet also gojim durchaus keinen Gegensatz gegen Israel und nimmt ihn nur insofern an als es die Masse der Völker gegenüber dem vereinzelten bedeutet.

Gehn wir nunmehr weiter! Der Verf. fährt fort: „In der

nachbiblischen Zeit wurde sodann „die Völker", τὰ ἔθνη, gentes, auch ohne vorausgehenden Gegensatz ebenso gebraucht". Wenn nun, wie nachgewiesen, im Althebräischen eine Nebeneinanderstellung von „Israel und die Völker" nicht vorkommt, der begriffliche Gegensatz gegen Israel in „die Völker" dadurch nicht veranlaßt wird, so wäre der Gebrauch des Letzteren schlechtweg für Nichtjuden „in der nachbiblischen Zeit" nicht geschichtlich fortgeleitet und nicht motivirt. Allein der Gebrauch ist, wie schon Urschrift S. 150 f. entwickelt ist, bereits spätbiblisch und durch die Zeitverhältnisse wohlbegründet. Als die Judäer von Babylonien zurückkehrten, fanden sie ihr altes Heimathland von einer unterdeß dort angesiedelten fremden Bevölkerung besetzt, die hauptsächlich aus Bestandtheilen der Ammoniter, Moabiter, Philister u. s. w. zusammengesetzt war. Sie bildeten nun die goje oder 'amme, die Völker des Landes (der Länder), die überwiegende in Besitz befindliche Bevölkerung, gegen die sich die Judäer in Glauben und Sitte wie im Anspruche auf die Berechtigung am Lande im entschiedensten Gegensatze fühlten. Daher heißt in Esra-Nehemia, auch zuweilen in der Chronik (und Esther) die nichtjüdische Bevölkerung Palästina's goje oder 'amme haarez oder haarazoth. Hier nun hat sich der Gegensatz in der Anschauung wie im Ausdrucke zugespitzt und findet seine Erklärung in den geschichtlichen Ereignissen. Aus dieser Zeit hat sich nun die Bedeutung in das Nachbiblische fortgesetzt und der Ausdruck dort eine größere Bestimmtheit erlangt. Gojim schlechtweg hießen nun die Nichtjuden, 'am haarez, „Volk des Landes" hieß der, welcher zwar zu Israel gehörte, aber nicht ganz den jüdischen Anforderungen genügte, nicht die volle Strenge in der Erfüllung der Pflichten beobachtete, und im Ganzen richtig ist, was der Verf. weiter sagt: „Im Späthebräischen [hier jedoch würde der Ausdruck „nachbiblisch" besser an seiner Stelle sein, da im Spätbiblischen dieser Gebrauch noch nicht vorherrscht] wurde der Plural so aufgefaßt, als beziehe er sich auf mehrere, einem andern Volke angehörige, einzelne Individuen, und in diesem Sinne sogar ein Singular davon gebildet". Genauer aufgefaßt, verhält es sich so: gojim sind die „Völker", aber goi ist nicht das einzelne Volk, sondern der Einzelne aus den Völkern, also ein Nichtjude, wie 'am haarez — als Singular von 'amme haarez — den Idioten und wenig Skrupulösen unter den Juden selbst bedeutet. Aus diesem Gebrauche, der, wie an der angezogenen Stelle der Urschrift umständlicher nachgewiesen ist,

seine volle geschichtliche Erklärung hat, geht klar hervor, daß in goi und 'am nicht sowohl die Fremdheit des Volkes, sondern die Masse der Völker gegenüber dem einzelnen und ebenso die Menge der Bewohner gegenüber den von diesen sich absondernden Individuen betont wird, daher die Heiden im Gegensatze zu den Juden, das allgemeine weniger achtsame jüdische Volk im Gegensatze zu den strengeren Pharisäergenossen, dann auch der einzelne Heide und der Einzelne aus der Masse.

„Diesem Begriffe — fährt der Verf. fort — entspricht das neutestamentalische ἐθνικός, gentilis. Der Begriff heidnisch, paganus, ist noch jünger". So wird denn der Ausdruck ἔθνη, heißt es weiter, — von Paulus für die aus den Heiden hervorgehenden Christen im Gegensatze zu den Judenchristen und ἐθνικῶς von heidnischem Leben im Gegensatze zu der Beobachtung der jüdischen Satzungen gebraucht, und gerade hier bedient sich Ulfilas des Ausdrucks thiudisko und thiudos für heidnisch und Heiden, d. h. volkisch und Völker. „Man sieht, daß wir es hier ... mit einem Hebraismus zu thun haben: deutsch bedeutet also nichtjüdisch, heidenchristlich nnd wurde umgekehrt wie hellenisch (und bei den Syrern „aramäisch") zur Sonderbezeichnung. In der Folge verband sich damit der Nebenbegriff vulgo, vulgaris, von der Sprache". Das ist richtig, wenn es schärfer erfaßt wird. Abgesehen davon daß hier auf das Heidenchristliche nicht der Ton gelegt werden darf, sondern ausschließlich auf das Heidnische, insofern Paulus dasselbe für die aus den Heiden hervorgegangenen Christen geduldet, ja anerkannt wissen will, ist überhaupt hervorzuheben, daß in diesen Ausdrücken immer der Begriff der Volksgesammtheit gegenüber den Einzelnen oder der kleinen Genossenschaft, die eine Besonderheit für sich bildet, vorherrschend ist; ἔθνη, ἐθνικός, gentes, gentilis, heißen nur solange Heiden und heidnisch als die große Gesammtheit nicht allein nichtjüdisch, sondern auch nichtchristlich ist; sobald aber das Volk in seiner Mehrheit oder officiell christlich wird, verliert das Wort diesen Begriff, denn „die Völker" sind eben keine Heiden mehr und „volkisch" ist daher nicht mehr heidnisch. Nur etwa noch das zurückgebliebene Landvolk beharrt träge und hartnäckig auf der alten heidnischen Sitte, und deßhalb heißt von nun an der Heide paganus, der Dörfler. Ebenso verhält es sich nun mit „deutsch", was auch Volk und den Mann aus dem Volke bezeichnet und solange jenes in seiner großen Masse heidnisch — nicht etwa

nichtjüdisch, sondern auch nichtchristlich — war, fielen beide Begriffe in dem Worte zusammen; als jedoch das Volk in seiner Gesammtheit zum Christenthum sich bekannte, da konnte natürlich „deutsch" nicht mehr auch heidnisch heißen, es beschränkte sich nun auf die Bedeutung des Volkes und des dem Volke Angehörigen und konnte nur noch hie und da den Nebenbegriff des gemeinen Volkes, niemals aber den des Heidenthums einschließen. Demnach ist das Wort auch weniger geeignet als Beispiel für eine künstliche Bildung im Griechischen, Lateinischen und Deutschen durch Uebersetzung aus dem Hebräischen, vielmehr ist es die naturgemäße Aufnahme einer Nebenbedeutung für das Wort „Volk" in jenen Sprachen unter denselben geschichtlichen Bedingungen wie im Hebräischen, ohne daß in Abrede gestellt werden soll, daß der Sprachgebrauch in diesem den Antrieb zur Umbildung der Bedeutung auch in den andern Sprachen gegeben habe.

Diese feine Nüancirung in der verschiedenen Auffassung und Erklärung des Sprachgebrauchs ist von einer großen Bedeutung für die ganze Anschauung der Sprachentwickelung. Wir sehen nämlich auch in diesem, von uns aus andern Gründen herausgegriffenen vereinzelten Beispiele, daß im Gegensatze zu der Ansicht des Verfs. die Sprache nicht dem Spiele des Zufalles dient, nicht einem blinden mechanischen Treiben folgt, und etwa gedankenlos übersetzend aufnimmt, was ihrer Eigenthümlichkeit eigentlich fremd ist, daß sie vielmehr mit sehr klarem Bewußtsein, wenigstens mit einem sehr sichern Tacte, mit großer Sinnigkeit verfährt. Jedoch ich will mich nicht zum Eingehn in die allgemeinen Anschauungen verlocken lassen und komme auf den Umstand, der die nächste Veranlassung zu dieser ganzen Besprechung bildet. Der Verf. fährt nämlich fort: „Eine ganz genaue, zu wechselseitiger Aufklärung sehr geeignete Analogie bietet der Koran. Muhammed nennt sich annabijja 'l-ummijja, d. h. nicht einen ungelehrten Propheten (wie die Araber verstehen) auch nicht „einen aus dem Volke" (A. Geiger, was hat Mohammed u. s. w. S. 27), sondern von dem hebräischen ummot, einen aus den Völkern, einen heidnischen". Ich muß zuerst meine a. a. O. gegebene Erklärung richtig hinstellen, bevor eine Auseinandersetzung mit dem Verf. möglich ist. Ich bestreite daselbst die bis dahin alleinherrschende Uebersetzung des ummijjon mit ungelehrt, unwissend und sage: „dieses ummijjon will aber nichts Anderes sagen, als was Moh. an andern Orten von sich aussagt,

er sei ein Prophet fi'l ummijjina, und dieses ummijjuna bedeutet gleich dem sonst vorkommenden djahilijjaton die Araber in ihrer früheren Unkenntniß des Islam, er aus ihnen hervorgegangen, nennt sich demnach, ganz ohne Beziehung auf eigne sonstige Kenntnisse, einen min alummijjina oder einen ummijjon". In einer Anmerkung füge ich hinzu, daß das Wort von ummaton, Volk, abzuleiten sei und der Zusammenhang in der Bedeutung klar werde, „wenn man die Entstehung des ähnlichen rabbinischen Wortes goi betrachtet. Dieses in der hebr. Sprache Volk bedeutend, erhielt später die Bedeutung Nichtjude dadurch daß sich die Juden als eine Gesellschaft unter den übrigen Landesbewohnern, welche das Volk bildeten, erblickten. Ein ähnliches Verhältniß findet bei dem Wort 'am haarez Statt. So mußten auch die Moslemen Anfangs bei ihrer Minderzahl sich als kleines Häuflein gegen das große Volk, ummaton, betrachten, ein Jeder also, der sich nicht zu ihnen bekannte, war Einer aus der ummaton, ein ummijjon, welches Wort dann natürlich nicht nur auf die Nichtoffenbarungsgläubigen der Gegenwart, sondern auch der Vergangenheit ausgedehnt wurde".

Es ist demnach bereits vor 35 Jahren die Auffassung festgestellt worden, die sich mir heute noch als die einzig richtige bewährt, und die, wie wir oben gehört, von Grimm getheilt wird. „Die Völker" gojim heißen den Juden die Nichtjuden, die Heiden (dann wohl später auch die Christen), indem sie die Masse der Völker ihnen gegenüber repräsentiren, goi dann Einer aus den Völkern, ein Nichtjude. Diese Bezeichnung blieb fortdauernd in ihrer Geltung, weil das Verhältniß dasselbe geblieben. In den griechischen jüdischen Apokryphen bedeutet τὰ ἔθνη, ἐθνικός dasselbe, auch Anfangs im Christenthum, wo es gegen die aus den Heiden Uebertretenden noch angewendet wird. Später als das Christenthum in sich den Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen verwischt, aber noch immer die nicht herrschende Minderzahl bildet, erhalten diese griechischen Worte wie das entsprechende lat. gentilis und im Gothischen thiudisko die Bedeutung heidnisch mit dem Sinne (nichtjüdisch und) nichtchristlich, verlieren aber ganz die Bedeutung, sobald das Volk in seiner überwiegenden und zur Geltung gelangten Mehrheit christlich geworden. Dasselbe gilt nun von dem arab. ummijjon; „der Mann aus dem Volke" ist ein Nichtjude, Nichtchrist und Nichtmoslem, d. h. ein Heide, so lange der Islam im Kampfe gegen die ihm widerstrebende Masse sich sein Dasein erst

erringen mußte; das Wort verliert die Bedeutung, sobald das ganze Volk dem Islam huldigt, es bedeutet nunmehr blos den gemeinen Mann, den Ungebildeten, und die späteren Araber wußten demselben auch im Munde Mohammed's keinen andern Sinn beizulegen als den zu ihrer Zeit noch geltenden.

Als diese richtige Auffassung des Wortes, wie es im Zeitalter Mohammed's zu verstehen ist, aber später nothwendig diese Bedeutung wieder einbüßte, zum ersten Male vor gerade einem Menschenalter wieder neu hervortrat, erschien sie so fremdartig, daß gerade die bedeutensten Arabisten sich gegen sie sträubten. Fleischer (Orient 1841, Lbl. N. 6 S. 67 ff.) will sie nicht billigen, und hält, verleitet von dem späteren herrschenden Sprachgebrauche, ohne Rücksicht auf die geschichtlich bedingte Umwandlung der Bedeutung, daran fest, ummaton heiße die Gemeinde gegenüber dem Vorgesetzten, dem imam, daher ummijjon, ein Mann aus dem Volke, ein gemeiner Mann. Allein die richtige Erkenntniß drang dann doch durch und ward auf das Unwiderleglichste von Sprenger (das Leben und die Lehre des Mohammad Bd. II [1862] S. 401 f.) bekräftigt. Er bestreitet dort die Angabe, daß Mohammed des Schreibens unkundig gewesen, und fährt fort, daß diejenigen, welche das behaupten, „sich auf die falsche Deutung des Wortes ummy stützen, weil er sagt, er sei ein Prophet der Ummier und selbst ein Ummier. Sie sagen, es bedeute einen Menschen, der nicht lesen und schreiben kann, während damit im Koran Jedermann bezeichnet wird, der nicht Schriftbesitzer ist. ummy ist von ummat, Volk, abgeleitet und heißt soviel als das lateinische gentilis". Es wird dann eine Stelle aus Wahidy angeführt, wo das Wort in derselben Bedeutung vorkommt, auf noch andere Belege, die er anderswo gegeben, hingewiesen, dann auch die Ansicht bekämpft, „daß ummy einen Menschen bezeichne, der zwar lesen, aber nicht schreiben könne", eine Ansicht, welche zu ihren Gunsten die Stelle Koran 2, 73 anführt — eine Stelle, die auch Fleischer a. a. O. zu Hülfe ruft. Diese erklärt Sprenger dahin: „Unter ihnen (den Juden) giebt es auch Ummier, welche nicht das Buch (die Bibel), sondern nur Speculationen kennen: ihr Wissen beläuft sich also [nicht auf Kenntniß der göttlichen Offenbarung, sondern] nur auf Vermuthungen. Aber wehe Jenen, welche das Buch (die Bibel) mit ihren Händen schreiben und [von solchen Speculationen] sagen: Dieses geht von Gott aus". Der Sinn ist demnach, daß es auch unter den Juden welche gebe,

welche, wenn sie auch die Schrift kennen und schreiben, sie dennoch mißdeuten durch eigne Zusätze, wie denn Moh. so oft die Juden bekämpft, daß sie die Schrift fälschten nnd sie durch ihre falsche Deutung entstellten — weil sie ihn nämlich nicht darin finden wollten. Sprenger fügt dann noch schließlich hinzu, ein alter Philologe sage ausdrücklich: „Ummier werden die Araber genannt, welche [1]) keine [geoffenbarte] Schrift besaßen".

Indem nun Spr. meine Worterklärung das ummijjon als Nichtoffenbarungsgläubiger, d. h. Nichtschriftbesitzer, Heide aufnimmt, glaubt er seltsamer Weise — gerade wie es auch L. Geiger ergeht — von mir abzuweichen, und zwar — ebenso wie dieser — wohl weil er nicht genügend auf den innern Zusammenhang der Bedeutungen eingeht. In einer Anmerkung nämlich sagt Sprenger: „Geiger S. 27 giebt dem Worte eine der Wahrheit sehr nahe kommende Bedeutung und leitet es richtig von umma, gens, ab. Dennoch hat er, wie es manchmal dem Scharfsinnigsten begegnet, das Richtige nicht getroffen. Wie mich Herr Kay versichert, heißt ummy auch im Rabbinischen gentilis. Im christlich-arabischen sagt man ummawy". Wieso und worin ich nicht das Richtige getroffen, kann ich wirklich nicht auffinden und wohl ebensowenig der Leser, der dieser Untersuchung bisher aufmerksam gefolgt ist. Hr. Spr. läßt sich von einem Hrn. Kay aufbinden, ummy heiße im Rabbinischen gentilis; das ist rein ersonnen, ummy kommt im Rabbinischen nie vor, ummoth (ha-'olâm) heißen wohl „die Völker (der Welt)", die nichtjüdischen Völker, aber selbst in diesem Plural nicht losgelöst von dem Völkerbegriffe als Nichtjuden überhaupt, noch weniger aber im Singular oder als ein aus diesem gebildetes Adjectiv ummi der Nichtjude. — Ebenso sagt nun L. Geiger mit etwas orakelhafter Kürze, daß Mohammed sich einen ummijjon nenne, nicht wie ich angäbe, „einen Mann aus dem Volke", sondern von dem hebräischen ummot, einen aus den Völkern, einen Heidnischen. Wie die Worte „Einer aus der ummaton" bei mir aufzufassen sind, daß darunter Einer aus dem gesammten nichtoffenbarungsgläubigen, heidnischen Volke zu verstehen ist, ist aus der oben im Zusammmenhange mitgetheilten Stelle zu ersehen. Aber freilich wird bei mir auch klar, wieso Mohammed zu dieser Wortbildung kam, wie derselbe

[1]) Spr. übersetzt ungenau: weil sie keine u. s. w.; das sagt das arab. Original: الامميون هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب nicht aus.

Trieb, der gentilis aus gens machte, auch ihn zu seinem ummijjon in diesem Sinne veranlaßte. Er nahm es nicht aus dem hebräischen ummot, das einen solchen Adjectiv nicht aus sich gebildet hat, er lieferte überhaupt keinen Abklatsch aus dem Hebräischen, indem sonst an dem Worte, wie an so vielen anderen, die er mit dem neuen Begriffe entlehnte, das hebräische Gepräge ausgedrückt wäre, vielmehr gab er dem ächtarabischen Worte, das volkisch bedeutet, den Nebensinn des Nichtoffenbarungsgläubigen gerade wie Dies im Hebräischen mit goi und dann im Griechischen, Lateinischen und Gothischen mit ähnlichen Wörtern geschehen ist. —

Wenn hier zunächst das suum cuique gewahrt und eine abweichende feine Nüancirung in ihrer Berechtigung hergestellt werden sollte, so ergiebt sich doch zugleich auch an dem einzelnen Beispiele, wie der geschichtliche Proceß, vermittelt durch den dem Menschen innewohnenden genialen Tact, in der Umwandlung der Bedeutungen, in der Anpassung der erweiterten Begriffe an das vorhandene Sprachgut thätig und wie er daher überhaupt sorgsamer zu belauschen und tiefer zu erfassen ist.

7. Juli.

IV. Analekten von Dr. Zunz.

10. Begleitnamen in Chiffern.

Nachdem die Vorträge der Propheten, Israels Klagen und Gesänge sammt den Sprüchen seiner Weisen zu einem die Verschiedenheit der Urheber und der Bedeutung aufhebenden Canon vereinigt und in einen gleichartigen Ausfluß göttlicher Weisheit umgewandelt worden, gingen sie wieder auseinander um als Bibelstellen Midrasch und Hagada, Gebet und Piut zu befruchten. Aber bei der starken lebhaften Verwendung der heiligen Texte konnte neben dem allgemeinen auch das Besondere, das Eigene neben dem Nationalen nicht ausbleiben: Ein Denker, ein Frommer wählte einen Vers nicht sowohl zum Thema für Rede und Gedicht, als er ihn vielmehr aufnahm zum Führer für ihn selber, zu eigener Belehrung, zu eigenem Trost. So wurden Bibelstellen Sprüche auf die ein Weiser oft zurückkam, die er zu Sentenzen bildend der

besondern Aufmerksamkeit von Schülern empfahl. So entstanden Denk- und Wahlsprüche aus biblischen Texten. Samuel der Jüngere, der zu Anfang des zweiten Jahrhunderts lebte, hatte einen Vers aus den Sprüchen Salomo's zum Wahlspruch; um das Jahr 250 werden Stellen aus den Psalmen, den Sprüchen und aus Sirach von Talmudisten empfohlen. An Bibelstellen die die Knaben in der Schule durchgenommen, wurde eine Belehrung angeknüpft [1]), man legte sogar den Thieren Verse in den Mund, wie das vor dem zwölften Jahrhundert verfaßte פרק שירה zeigt. Später findet man, vornehmlich in Italien, bei Einzelnen den Gebrauch, dem eigenen Namen einen Bibelsatz, meist als Abbreviatur, beizufügen. Eine solche Chiffre שם כנור genannt [2]), bald ein Gebet oder einen Wunsch — mitunter daher eine Euphemie [3]) — bald die eigene Nichtigkeit oder ein Lob Gottes ausdrückend, ward so beinahe gleichgeltend mit einem Amulet, bei denen wie bekannt die Abbreviaturen eine wichtige Rolle spielen. Reicht nun auch der Gebrauch von Wahlsprüchen bis in die ältere Zeit hinauf, so läßt sich doch die Verwendung von Chiffer-Namen als Namen-Begleitern erst seit sechshundert Jahren nachweisen, und einige noch zweifelhafte mitgezählt, treten nach der Zeitfolge geordnet folgende Chiffern auf:

Um das J. 1270: נביא, ויבי, ידייא.
1300: חי, תוא, ישב (zw.), מגן עזי (zw.).
1312: הבא.
1322: כללי.
1300—1400: ממקומי.
1366: אבא.
1372: אזמי (zw.).
1387: קתב.
1427: אבי.
1400—1430: תמן, וחי, באר, אימן.
1448: אמר ידיד ה', לשיש.
1470: נשמר, ורם, יעל.
1475: ליא, לחי.
1480: עמי, ירא.

---

[1]) Vgl. Berachot 17 a, j. Berachot 5, 1. Midr. Esther 127 c. Midr. אבא גורין S. 11. Gittin 56 a.

[2]) cod. Bisliches 45 in הפליט S. 17.

[3]) Zur Gesch. u. Lit. S. 304 ff., 455, 569.

Um das J. 1520: צאר.
1540: מזיא, יגיה (?).
1550: סמוט.
1600: חילי.

Für 17 Abbreviaturen, welche die genannte Handschrift aufführt, fehlen mir Belege, vielleicht waren einige darunter nur vorgeschlagene. Mit Ausnahme von etwa 12, die dem Pentateuch (גבי, ממקומו, ירא, שיקי), den prophetischen Büchern (הבא, ויבי, חי, חילי, יזויא, ליא) und den Sprüchen (הצבי, ורם) entlehnt sind, stammen sie alle aus dem Psalmbuche, und zwar aus etwa 22 Psalmen (Ps. 9. 18. 21. 22. 28. 31. 34. 36. 38. 70. 71. 72. 94. 112. 116. 118. 119. 121. 124. 138. 143. 144)

Verzeichniß von 45 Chiffern:

אבא begleitet den Namen des 15jährigen Abschreibers Joab b. Binjamin A. 1366 u. bezeichnet mit אבוא בגבורות אדני (Ps. 71, 16) den Wunsch ein hohes Alter zu erreichen. Nicht richtig ist die Entzifferung bei Dukes: Sal. b. Gabirol S. 122.

אבי hinter dem Namen von Zemach Elia Melli (um 1520) [1]) und des Mose B. Immanuel dreimal in cod. Sorbonne 142 [cod. Paris 364] in einer Unterschrift vom J. 1427 [2]), ist wahrscheinlich dasselbe; אורך בעמים ה' (Ps. 108, 4) oder אחזת ביד ימיני (Ps. 73, 23) sind minder wahrscheinlich.

אבל könnte sein: אתהלך בתם לבבי (Ps. 101, 2),
אודך בישר לבב (Ps. 119, 7),
אודך בכל לבי (Ps. 138, 1).

אימן begleitet den Namen des Abschreibers Joab in cod. Michael 354 [3]), der aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts ist, bedeutet vermuthlich אנא ה' מלטה נפשי (Ps. 116, 4).

אלי = אתהלך לפני ה' (Ps. 116, 9).

אתי = אל תעזבני ה' (Ps. 38, 22).

באר Zunamen des Elia b. Schabtai auf der vielbesprochenen Medaille ist die Abkürzung von בידך אפקיד רוחי (Ps. 31, 6), cod. München 210 f. 207 aus dem J. 1459 liest man אליא זל״ל vermuthlich anstatt: אליא באר זל בר באד״כ שבתי זל.

---

[1]) אלה הדברים u. ביאור u. הצעה f. 30. sämtlich Mantua 1566.
[2]) Orient 1848 Litbl. S. 309.
[3]) Jehuda Tibbon Ermahnungsschreiben (ed. Steinschneider S. 15).

גבי = גם ברוך יהיה (Gen. 27, 33).

הבא [1]) = הצעיר בבית אבי (Richter 6, 15).

הצבי = הן צדיק בארץ ישולם (Spr. 11, 31).

רחי, das um A. 1436 erscheint, ist ויבואוני חסדיך ה' (Ps. 119, 41) [2]).

ויבי unmittelbar auf ידוי folgend [3]) ist die zweite Hälfte von Jes. 53, 10: וחפץ ה' בידו יצלח.

ורם begleitet in cod. Kenn. 437, cod. Almanzi 236 und sonst [4]) den Namen des A. 1490 gestorbenen Jechiel b. Isaac in Pisa und ist vermuthlich Spr. 8, 35 ויפק רצון מה' mit welcher Stelle Spr. 12, 2 und 18, 22 fast gleichlauten. Ob חיים und טוב die jenen Versen voraus gehen den Mann bewogen haben, mit יחיאל ein gleiches zu thun?

חי kommt in älterer Zeit als Beinamen bei folgenden vor: 1) Meschullam Chai um A. 1300 (Literat. der syn. Poesie S. 364); 2) Immanuel Chai um A. 1400, Bruder von Jechiel und Abraham, Vater von Jekutiel und Mose אבי (cod. Paris 364); 3) Jechiel Chai b. Joab, Abschreiber in den Jahren 1419 bis 1445, statt Chai hat de Rossi Vita (cod. 326) und Chajim (cod. 1135); 4) Immanuel Chai aus Camerino (Literat. der syn. Poesie S. 551), ein Zuhörer von Messer Leon [5]) und vermuthlich derselbe an welchen Bertinoro den Reisebericht geschrieben; 5) Josua Chai Sec. 15, vgl. Oppenh. Catalog S. 646 N. 832; 6) Josua Chai A. 1622 in Mantua (Lampronti א f. 112); 7) Schabtai Raphael Chai Mondulfo um das J. 1650 [6]); 8) Jacob Chai Flores um dieselbe Zeit [7]); 9) Salomo Chai Saraval in Venedig A. 1667 [8]); 10) Jehuda Chai de Recanate um das J. 1670 [9]); 11) Samuel Chai Cantarini A. 1686 [10]). Aus späterer Zeit findet man diesen Begleitnamen sehr häufig bei Lampronti [11]), Ghirondi [12]), Nepi [13]).

---

[1]) S. die Nachweisungen in meinen Analekten N. 6 [Rom] S. 193. — [2]) Zunz Literaturgeschichte der syn. Poesie S. 523. vgl. syn. Poesie S. 324. und bei Landshuth onomasticon S. 104. — [3]) Hebr. Bibliographie Band 7, S. 136 N. 24. Cod. Saraval 12. — [4]) Hebr. Bibliographie B. 5, S. 28 Anm. 2, wo יכס in ורם zu ändern. — [5]) Cod. Biscioni 52 im Cataloge S. 165. — [6]) Schabtai Beër RGa. N. 82. — [7]) Steinschneider cat. Bdl. p. 2924. Vgl. Zedner catal. S. 110. — [8]) Das. p. 3036. — [9]) Nepi S. 103. — [10]) Luzzatto in Ozar nechmad Th. 3, S. 147. — [11]) In den Approbationen, ferner א f. 9, c. 18, voc. ספר f. 149 a und sonst. — [12]) S. 38, 45, 104, 158. — [13]) S. 104, 133, 153, 155, 167, 243, 289, 351.

Sechsmal erscheint er in den Grabschriften des Buches גל אבנים. Man vergleiche noch Steinschneider cat. Bdl. p. 2792, 2795, 2926 und Catal. Michael S. 333. איש חי nennt A. 1581 ein Abschreiber seinen Großvater [1]) und ebenso A. 1615 der Rabbiner Asriel Mühlhausen seinen verstorbenen Vater Namens Seligmann, wovon איש חי (2 Sam. 23, 20) die Uebersetzung ist. Vielleicht ist das חי ursprünglich die Abkürzung von חיו יהיה, das oft in Ezechiel vorkommt.

חילי = חיו יחיה לא ימות (Ezech. 18, 21). Joseph חילי lebte im Juni A. 1601 in Sinigaglia, daselbst auch Raphael Israel חילי Verfasser des Piut זה היום קדשו.

חשמן = חיים שאל ממך נתתה (Ps. 21, 5).

יגיה in der Vorrede Salomo Atia's zu seinem Psalmen-Commentar ist יבורך גבר ירא ה' (Ps. 118, 4).

יחל das A. 1431 bei dem Namen Binjamin in Siena erscheint, ist vielleicht יחכה ה' לחננכם (Ps. 30, 18).

יזיר s. zur Geschichte S. 314.

ירא noch jetzt Familienname in Mantua [2]) und bereits zu Ende des 15. Jahrhunderts vorkommend bedeutet יהי רצון אחיו (Deut. 33, 24).

ילח = ה' לעזרתי חושה (Ps. 70, 2).

ינחל = יהי נא חסדך לנחמני (Ps. 119, 76).

יעז entweder ה' עזי ומעזי (Ps. 28, 7) oder ה' עזי ומגני, (Jer. 16, 19).

יעל Daniel יעל blühete um A. 1467. Ein Elchanan יעל lebte A. 1550, ein anderer A. 1631. Die Chiffer ist vermuthlich ה' עזרתה לי (Ps. 94, 17). Mit kleinen Veränderungen würden auch Ps. 28, 8. 30, 11. 49, 10 ויחי עוד לנצח 61, 8 passen. כללי in cod. Kenn. 554 vom J. 1322 ist כי לעולם לא ימוט (Ps. 112, 6).

לאי vielleicht das sieben Mal vorkommende לעבד את ה' oder לארך ימים.

ליא = לעולם יירשו ארץ (Jes. 60, 21). In einer Handschrift des Jahres 1475 und cod. 15 Florent. (Bisc. p. 75) auf das Datum, in cod. Leyden 80 und cod. Saraval 29 auf den Namen folgend, wird gewöhnlich in לברכה יהי אמן aufgelöst.

---

[1]) Luzzatto in hebr. Bibliogr. B. 4 S. 98. — [2]) Luzzatto in hebr. Bibliogr. B. 5. S. 145. Mein Leben Az. de Rossi's S. 158.

לחי ein Beiname des im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts lebenden Abschreibers Menachem de' Rossi ist, wenn nicht das biblische לְחָי, vielleicht למדני חקיך des 119. Psalms nebst ה'.

לינל ist vielleicht לא ירא נכון לבו (Ps. 112, 7).

ללי"א = לא לנצח ישכח אביון (Ps. 9, 19).

לשיש In cod. Paris 933 [1]) vom J. 1448 folgt auf den Namen אליהו באר הרופא לשיש noch. Es ist לפני שמש ינון שמו (Ps. 72, 17).

מאה = מהלל אקרא ה' (Ps. 18, 4).

מחל = משוך חסדך ליודעיך (Ps. 36, 11).

ממקומי als Segen und Wunsch bereits im 14. Jahrhundert üblich [2]) ist Deut. 33, 11: מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומון. Vgl. Pinners prospectus S. 12 und 28.

נלבב = נכון לבו בטוח בה' (Ps. 112, 7).

נשמר Der cod. Kenn. 500 ist A. 1469 in Neapel geschrieben für . . . הנכבד ר' שבתאי איש נשמר. Was dahinter noch folgt gibt Bruns nur durch „etc." an; ob נשמר in נבחר שם מעשר רב (Spr. 22, 1) aufzulösen?

סמוט das R. Jacob Firmon, der vor 300 Jahren in Salonichi lebte, seinem Namen hinzuzufügen pflegte [3]) ist סור מרע ועשה טוב (Ps. 34, 15).

עבי = עזרנו בשם ה' (Ps. 124, 8).

עמי in cod. Leyd. 80, cod. Kenn. 437, cod. Saraval 7 und cod. Michael 66 [4]) ist עזרי מעם ה' (Ps. 121, 2). In allen vieren mit יזרי verbunden.

עשו = עשה שמים וארץ (Ps. das.)

צאו wie Jechiel Trevot im J. 1573 zeichnet [5]) ist צעיר אנכי (Ps. 119, 141). הצעיר והנבזה nennt sich bereits Chajim Or sarua (N. 90.), צעיר ונבזה verwendet Hadasi akrostichisch seinen Namen begleitend.

קתב bei einem und demselben Schreiber in cod. Parma 22 vom J. 1387 [7]) und cod. Guedalla (in London) vom J. 1392 vorkommend ist קרנו תרום בכבוד (Ps. 112, 9).

---

[1]) Vgl. Geigers jüd. Zeitschrift B. 5 S. 192. — [2]) Orient 1847 Litbl. S. 771. Hebr. Bibliogr. B. 6 S. 114 Anm. 1. — [3]) Conforte קורא 36 b. — [4]) Catalog S. 330. — [5]) Pachad Jizchak v. חליצה f. 25 und 26. — [6]) Binj. Seeb Rga. N. 111. 248. 262. 412. — Salomo Ayllon in einer Approbation A. 1701. — [7]) Hebr. Bibliogr. B. 7 S. 116.

שיקי ist da es שמע ה' קול יהודה bezeichnet (Deut. 33, 7) vermuthlich für den Namen Jehuda vorgeschlagen.

תולעת ולא איש ד. i. תוא (Ps. 22, 7) findet man in Unterschriften aus der Zeit um J. 1300 [1]), 1420 [2]), 1443 [3]), 1463 [4]), 1524 [5]), 1557 [6]), 1567 [7]), 1586 [8]). Abigedor Hacohen zeichnet אנכי תולעת [9]) (Ps. daf.) oder איש תולעת [10]), auch bloß תולעת [11]); seine Ansicht bezeichnet er mit דעת התולעת [12]). תולעת יעקב (Jes. 41, 14) zeichnen Personen Namens Jacob, z. B. Jacob Halevi [13]) Sec. 13, Jacob Crispino [14]) A. 1370, Jacob Margaliot Sec. 15 [15]) Jacob b. Samuel [16]) A. 1728, Jac. Nunes Vais A. 1783; so nennt sich indessen auch ein Sohn Jacobs nämlich Salomo Almoli [17]). תולעת hinter seinem Namen zeichnet Chajim Paltiel [18]). Bereits Meir aus Rothenburg unterschreibt ein Gutachten כנפש תולעתך [19]). תוא oder תולעת allein ward so in der Verwendung synonym mit den sonst üblichen Unterschriften, als הדל, הטרוד, הנבזה, העבד, הפיוט, הצעיר, הקטן, השפל. — Den ganzen Vers תולעת u. s. w. hat bereits Hadasi akrostichisch in der Einleitung seines Werkes.

תמר in cod. Bisliches 45 muß wohl תמנ heißen, d. i. תוציא מצרה נפשי (Ps. 143, 11); kommt im Nachwort des cod. Michael 354 vor.

Unverkürzt erscheinen die Worte אמר ידיד ה' aus Binjamins Segen (Deut. 33, 12) hinter dem Namen Binjamin Rofe in cod. Paris 933.

Von folgenden, bis auf vier, Italien fremden Chiffern ist der Charakter zweifelhaft: einige mögen Ortnamen, andere die Uebersetzung deutscher Zunamen sein, nämlich:

---

[1]) Minchath Kenaoth S. 82. — [2]) Maharil Rga. 162 wo ולא fehlt. — [3]) cod. Paris 167, vgl. Orient 1848 LB. S. 301. — [4]) cod. Lips. 40 im Catal. p. 305 u. 324. — [5]) Binj. Seeb Rga. N. 300. Tam Jachia Rga. N. 5. 87. 88 u. sonst. — [6]) Jos. Karo Rga. N. 8. — [7]) Jos. de Latas Rga. S. 155. — [8]) cod. Bisliches 60. — [9]) Hag. Maim. שבת c. 21. §. 28. — [10]) Anon. Schem Ha-Gedolim S. 9. — [11]) Mordechai Gittin c. 7. Chidduschе Ansche Schem zu Mordechai Rosch Ha-Schanah c. 1. — [12]) in cod. Paris 646 f. 59b; vgl. לשון התולעת bei Hag. Ascheri Baba Bathra c. 1. — [13]) Geiger wiss. Zeitschrift Th. 5, S. 424. — [14]) cod. Vat. 170. — [15]) Moses Minz Rga. N. 73. — [16]) Lamperonti Pachad Jizchak סמק f. 90a. — [17]) שער ה' ed. 1533. — [18]) Meir Rothenb. Rga. ed. 3 N. 135 (Zürcher Semak ms. f. 300 a), 136, 157, 164 (Zürcher Semak ms. §. 107). 177. 476. Vgl. Zunz Ritus S. 22 Anm. d. [19]) Rga. ed. Cremona N. 31.

אזמי cod. Vatic. 77 ist im Sommer 1372 geschrieben von Binjamin אזמי b. Elia aus Macerata von der Familie Corrente für einen Mann in Massa. Vielleicht bedeutet der Beiname aus Osimö, welche Stadt als Begleitname auch in אלה הדברים ed. 1566 vorkommt, vorausgesetzt daß nicht יזריא zu emendiren ist.

בלב hinter dem Namen des Grammatikers Binjamin b. Jehuda schlägt Steinschneider [1]) vor in בלץ zu verbessern, welches ברכות לראש צדיק (Spr. 10, 6) bedeutet, also mit זצ"ל verwandt würde.

הבן bei dem Namen des Abschreibers Daniel b. Binjamin A. 1399 in cod. Paris 627. הב könnte הדל באלפי (vgl. Richter 6, 15) sein, dessen sich schon Zidkia (Vorr. zu Schibbole Ha-Leket) bedient.

גן חותם unterschreibt Schabtai b. Samuel in den Rga. Meir Rothenburg ed. 3 N. 504, vielleicht ist nur גן zu berücksichtigen.

זקן שמי im Zürcher Semak (Ritus S. 216), bei Chajim Or-Sarua N. 180 und den erwähnten Rga. N. 491 zeichnet Abigedor.

חדל איש מלך folgt dem Namen des Schneor b. Calonymos in Rga. Meir Rothenburg ed. Prag N. 611. חדל איש aus Jes. 53, 3 ist dem dort vorangehenden נבזה, folglich der Chiffer צאר verwandt.

יבין ושעכ schließt die Unterschrift von N. 113 in den Rga. Chajim Orsarua; die zweite Chiffre bedeutet vielleicht ושלום על [כל ישראל] (vgl. zur Geschichte S. 334 Anm. i).

יליבה s. Literaturgeschichte der syn. Poesie S. 619 u. f.

יפרח סמך s. das. S. 369.

ישלם soll dem Namen Menachem in cod. Rossi 1390 folgen.

מאיר in Machsor Livorno 1800.

מגן עזי unterzeichnet Samuel b. Isaac in Meir Rothenburg Rga. ed. 3 N. 120.

מדה in cod. Almanzi 79 vom J. 1383 in Forli [2]) ist vielleicht מגני דבר חסיתי (Ps. 144, 2).

מזיא, vielleicht ein Ortname, erscheint seit etwa dreihundert Jahren bei folgenden Namen:

1. Samuel, im J. 1542 Rabbiner in Frankfurt a. Main, ein Schüler von Jacob Margaliot und Lehrer des Phöbus Cohn, [3])

---

[1]) Catal. Bodl. addenda p. XCIII.

[2]) Luzzatto in מבוא S. 18 und hebr. Bibliogr. N. 23, S. 123.

[3]) S. Luria zu Sefer Ha-Mizwoth אור הישר 5 a.

vermuthlich derselbe dessen בדיקות in Worms von Zebi [1]) angeführt werden, und wohl von dem R. Samuel in Worms, dessen Margaritha [2]) gedenkt, nicht verschieden.

2. Isaac, Correktor des Machsor Tannhausen 1594, auch Hülfsarbeiter beim Druck יריעות עדים 1597.

3. Jehuda Selkle b. Isaac in Krakau, Eidam von R. Joel Serks dem Verfasser des Bajith chadasch; er unterzeichnet נזדא אשכנזי und hat Approbationen in עמק המלך (1648), נחלת צבי (1659) קטרת הסמים (1671). Sein Sohn Hirz, an welchen der Großvater R. Joel A. 1636 ein Schreiben gerichtet [3]) starb als Dajan in Lemberg im December 1668. Vgl. מצבת קדש Heft 2 f. 10 a, 19 b, 20 ab.

4. Joseph b. Lipman aus Prosnitz um das J. 1651, s. Literaturgesch. S. 435.

5. Mose b. Elia in Posen hat eine Approbation in נחלת יעקב Amst. 1652.

6. Matatia b. Adonia Israel A. 1653 Rabbiner in Thiengen, s. Rga. חות השני N. 80 und 81.

7. Mose Chajim b. Elieser.

8. Gerson b. Isaac Mose aus Metz, Verfasser der A. 1785 von dessen Sohne herausgegebenen Gutachten קריית חנה.

נבריא אמן könnte — נפשו בחיין יברך (Ps. 49, 19) sein. Mehreres s. zur Geschichte S. 369 und Literaturgeschichte S. 355.

נגה vgl. meine Analekten N. 7 Anm. 33 und zur Geschichte S. 451.

שאנן. In Meir Rothenburg Rga. ed. 3 ist N. 424 von Dan. b. Joseph שאנן unterschrieben; vielleicht ist es nur die Uebersetzung von dem Namen Friedemann.

תנור. Ein Abraham תנור lebte A. 1417 in Mantua (Sorb. 117 oder cod. Paris 612), ob Ps. 119, 175?

Folgende zwei gehören indessen zu den Euphemien für Verstorbene, nämlich לעיין cod. Rossi 1390 und cod. Kenn. 554) welches לזכר עולם יהיה צדיק (Ps. 112, 6) und עלי, das wahrscheinlich עומד לפני ה' (Genes. 18, 22) ist. Das letztere kommt als עליהו und in Verbindung mit הוא und mit נ"נ vor. Vgl.

---

[1]) שחיטות ובדיקות ed. Basel 14 b.

[2]) Der ganze jüdische Glaube Kap. 23 S. 359.

[3]) Neue Rga. des בח Korez 1785 N. 50.

Steinschneider im Michaelschen Cataloge S. 345 und 370, cod. Paris 1095 und meinen Nachtrag (1867) S. 27.

Angrenzend an den Gebrauch der Chiffernamen ist der seit etwa 200 Jahren vorhandene, den Knaben mit dem Namen zugleich einen Bibelvers zuzuertheilen, dessen erster und letzter Buchstabe dem ersten und letzten Buchstaben des biblischen Namens gleich sind: so z. B. mit dem Namen Jomtob den Vers Ps. 48, 3, da im Namen und Verse Jod der Anfang Bet der Schluß ist. Der Ursprung steht mit der Verwendung der Psalmverse zu Amuleten im Zusammenhange und reicht bis in die letzten Jahrhunderte des Mittelalters hinauf: Schon Hirz Treves (A. 1530) spricht von der Tradition, daß dergleichen Verse bei Reisen und anderen Geschäften dienlich seien, für seinen Namen — Naftali — demnach Ps. 119, 108. Den Anstoß mag unter andern die Bemerkung (הדר זקנים 48 d) gegeben haben, daß sowohl der Name des Naeman (2. Kön. 5) als verschiedene mit jenem Vorfall in Verbindung gebrachte Verse mit „Nun" anfangen und endigen. Die Chiffre-Namen sind übrigens in neuerer Zeit aus Europa so ziemlich verschwunden, die Unterschriften זעירא, תרא und dgl. ist nur noch bei asiatischen nnd afrikanischen Juden gebräuchlich.

V. Elieser und — Lazarus bei Lucas und Johannes.

Bekanntlich berichtet blos das Evangelium, welches dem Johannes beigelegt wird, (Cap. 11) von der Auferweckung des Lazarus, während die synoptischen Evangelien gänzlich darüber schweigen. Dies dient den Kritikern, welche die Aechtheit dieses vierten Evangeliums angreifen, zu einer mächtigen Handhabe, welche nur mühsam die Vertheidiger ihnen zu entwinden versuchen. Allein auch die Kritiker, welche in dieser Erzählung des Johannes blos eine spätere Volkssage erkennen, suchen nach einer Erklärung für deren Entstehung, und sie glauben eine solche in einem Mißverständnisse der bei Lucas (16, 19 ff.) dem Jesus in den Mund gelegten Parabel zu finden. Dort wird von einem Reichen erzählt, der während seines Lebens schwelgte, aber nach seinem Tode den Höllenbrand erdulden mußte und sich vergeblich nach einer Kühlung sehnte,

während ein armer Kranker, mit Namen Lazarus, bei Lebzeiten vor der Thüre des Reichen sich von den Brosamen, die von dessen Tische fielen, nähren wollte und von den Hunden belästigt wurde, jedoch nach dem Tode von den Engeln in Abraham's Schoß getragen ward. Auf den Hülferuf des Reichen, daß Abraham den Lazarus senden solle, um ihn mit seinem in Wasser getauchten Finger zu kühlen, erwidert Abr., der Reiche habe während des Lebens Gutes empfangen, Lazarus aber Böses, darum werde dieser jetzt getröstet, jener gepeinigt. — Dieser Lazarus der Parabel, sagen nun die Kritiker, wurde im Munde des Volkes zu einer geschichtlichen Person, und allmälig wurde aus ihm ein wunderbar Auferstandener, durch Jesus Erweckter. Sie können, wie mich dünkt, die Gestaltung der Sage noch näher durch folgenden Umstand begründen. Abraham sagt von Lazarus, er werde jetzt „getröstet" (παρακαλεῖται); das ist das hebräische נחם, nicham. Nun aber heißt das entsprechende nachem im Aramäischen vorzugsweise: die jenseitigen Tröstungen empfangen, im Syrischen ausschließlich: auferstehen; dieses Wort nun ward in der aramäischen Volkssprache in dem Satze gebraucht, wie es wirklich in der jerusalemisch-syrischen Uebersetzung (bei Miniscalchi-Erizzo S. 185) angewendet wird, ursprünglich mit der Bedeutung „belohnt werden im Jenseits", allmälig aber sich umwandelnd in die von „auferstehen", so auch einen neuen Sinn darbietend und die Geschichte von der wunderbaren Auferstehung erzeugend.

Allein die Vertheidiger weichen auch diesem Geschosse nicht, suchen es vielmehr mit vielem Geschick zu einer Schutzwaffe für sich umzugestalten. Wohl, sagen sie, mag ein Ideen-Zusammenhang zwischen dem auferstandenen Lazarus und dem der Parabel vorhanden sein, aber Dies spricht gerade für die Geschichtlichkeit des ersteren. Denn so oft auch Jesus sonst in seinen Parabeln Personen vorführt, so werden sie doch nie mit bestimmten Namen belegt; sie werden nach Stellung und Eigenschaften bezeichnet, je nachdem es der Zweck der Parabel erfordert, sie aber mit einem Eigennamen zu belegen, der doch gar nichts zur Sache thut, fand Jesus sonst niemals Veranlassung. Warum nun gerade bei diesem kranken Armen? ist es nicht auch bei ihm ganz gleichgültig, ob er Lazarus oder anders geheißen? Allein Jesus schwebte eben, als er die Parabel vortrug, das Bild des von ihm erweckten Lazarus vor, und so wandte er seinen Namen für dieselbe an. Also der auf-

erstandene Lazarus ist nicht im Munde des Volkes aus dem Lazarus der Parabel gebildet, vielmehr ist dieser im Munde Jesu durch jenen veranlaßt, und so ist, behaupten sie, die Parabel und das Vorkommen des Namens Lazarus in ihr gerade eine kräftige Bewährung für die Geschichtlichkeit der Auferweckung des Lazarus.

Man muß bekennen, die Abwehr ist geschickt und scharfsinnig, und es ist mir nicht bekannt, daß von Seiten der Kritik etwas Stichhaltiges dagegen eingewendet worden ist. Zwar daß die Nennung des Lazarus durch die Erinnerung an den Auferstandenen veranlaßt sein solle, bleibt doch etwas weit hergeholt; dieser war kein Bettler, der die Brosamen vom Tische des Reichen aufsuchte, war nicht sein Leben hindurch mit Schwären behaftet, war vielmehr sonst gesund, nur plötzlich erkrankt und an dieser Krankheit gestorben, und genoß endlich nun nicht die Seligkeiten des Jenseits, sondern war auferweckt und lebte hienieden fort. Die Aehnlichkeit ist also keineswegs so groß, daß Jesus selbst, als er die Parabel bildete, zur Benennung des Armen, elend Leidenden, aber nach dem Tode Seligen an den auferstandenen Lazarus zu denken und seinen Namen aufzunehmen veranlaßt werden konnte. Dennoch bleibt jedenfalls der Umstand, daß gerade in dieser Parabel ein Eigenname, und zwar der des Lazarus, gebraucht wird, auf den doch gar Nichts anzukommen scheint, sehr auffallend.

Wie aber, wenn sich die Wahl des Namens in anderer Weise motiviren ließe? Ein solches Motiv glaube ich beibringen zu können, ohne deßhalb in einem Streite, der auf meinem Standpunkte eigentlich von keiner Erheblichkeit ist, Partei ergreifen zu wollen.

Wir lesen 1. Mos. 15, 2. 3 von dem Verwalter im Hause Abraham's, den dieser, da er zu der Zeit noch keine Kinder hatte, als seinen einstigen Erben betrachten mußte; er wird Elieser (Lazarus) genannt. Sonst ist noch manchmal von den Knechten Abraham's überhaupt, bei der Werbung für Isaak um ein Weib von dem Knechte, dem Alten des Abraham'schen Hauses die Rede (c. 24), doch wird kein Name genannt. Trotz diesem Schweigen wird dennoch allgemein angenommen, es sei unter diesem Knechte Elieser gemeint [1]), und wir haben keinen Grund, dieser Annahme entgegenzutreten. Aber auch wenn wir diese Erzählung auf Elieser beziehen,

---

[1]) Selbst Winer (Realwörterbuch unt. d. W.) setzt stillschweigend die Identität voraus, als sage es die Bibel ausdrücklich.

so bleibt er uns doch nur ein treuer Knecht, der das volle Vertrauen seines Herrn besaß und diesem auch durch Klugheit und Dienstbeflissenheit entsprach, sonst erfahren wir Nichts von ihm. — Anders gestaltet es sich mit ihm in der thalmudischen Sage. Es wird ihm dort auf der einen Seite der Typus eines, manchmal auch recht pfiffigen, Knechts, die derbe Natur des gemeinen Mannes aufgeprägt. Er schwatzt gern und fragt neugierig über Allerlei; so richtet er an Sem die Frage, wie sie sich denn beim Austritt aus der Arche mit all den nun befreiten Thieren zurecht gefunden, wie sie gegen menschliche Widersacher sich später vertheidigt hätten (Sanhdrin 108 b). Er kommt einige Male mit den gewaltthätigen Sodomiten in Berührung, weiß aber schon mit ihnen fertig zu werden. Diese hatten die Sitte, einen Gast blutig zu schlagen und dann dafür als für einen heilsamen Aderlaß noch eine Belohnung zu verlangen. So thaten sie nun auch dem Elieser und verlangten ein Gleiches von ihm. Er weigerte sich, ward vor den Richter gebracht, und als dieser den sodomitischen Brauch als rechtskräftig erklärte, schlug E. den Richter gleichfalls blutig und meinte, er solle nun den Lohn, den er ihm (E.) für den Aderlaß schulde, dem Manne abtragen, von dem er selbst (E.) geschlagen worden. Sie hatten ferner für Fremde ein (Prokrustes-) Bett; dem, welcher dessen Maaß überschritt, wurde der Ueberschuß abgehauen, der Kurze wurde ausgereckt, um es ganz auszufüllen. Als Elieser dorthin kam, bot man ihm auch an sich in's Bett zu legen; er aber lehnte es ab unter dem Vorgeben, er habe beim Tode seines Vaters ein Gelübde gethan, niemals mehr in einem Bette zu liegen. — Wer einen Fremden zu einem Hochzeitsfeste einlud, mußte zur Strafe für diese Gastfreundlichkeit sein Oberkleid ablegen. Einst kam Elieser zu einem solchen Festmahle, setzte sich ganz unten hin und erhielt kein Stück Brod, wohl aber richtete sein Nachbar die Frage an ihn, wer ihn denn eingeladen? Du selbst, erwiderte El., und der Mann, in der Angst, es möge ruchbar und geglaubt werden, ließ sein Kleid zurück und verließ das Fest. So that El. mit Einem nach dem Andern, bis sie alle eilig das Fest verlassen, er allein blieb und weidlich seinen Appetit stillte (das. 109 b). Das sind so recht derbe Knechtesspäße, ohne daß er sich dabei einer Unbilligkeit schuldig gemacht hätte. Vielmehr bleibt er der treue Knecht Abraham's auch im Jenseits. In der seltsamen Geschichte von einem R. Banaah, der die Gräber der Alten besucht, findet der-

selbe den Elieser als Thierhüter vor der Grabeshöhle von Abraham und Sarah, und er giebt ihm Auskunft über das was sie im Augenblicke vornehmen (Baba bathra 58 a).

Dieser Knecht Abraham's erfährt in der Agadah wohl hie und da einen leisen Tadel, aber weit öfter wird er hoch verherrlicht. Als ihn Abraham einst ausgesandt, ob Fremde des Weges vorüberzögen, habe er die Nachricht zurückgebracht, er finde keine, Abraham habe jedoch zu den Worten eines Knechtes kein Vertrauen gehabt, sei nun selbst gegangen und habe wirklich die drei Männer (1. Mos. 18, 2) aufgefunden (Baba mezi'a 86 b). Elieser, meint der Midrasch (Bereschith rabba c. 59), habe als Kananite, in dessen Hand die Wage des Truges (Hosea 12, 8), seine eigne Tochter dem Isaak als Gattin zuwenden wollen, doch Abraham habe das Ansinnen abgewiesen, daß ein Weib aus dem Stamme, auf dem der Fluch ruhe, zu seinem gesegneten Sohne trete. — Allein kurz darauf (c. 60) wird gerade das Gegentheil gelehrt, er werde „ein Gesegneter Gottes" genannt (1. Mos. 24, 31), denn, wenn auch ein Kananite, sei er durch die Treue, mit der er Abraham gedient, aus der Sphäre des Fluches in die des Segens eingegangen. Er steht nicht blos unerschrocken und tapfer dem Abraham zur Seite, so daß unter den 318 Hausgeborenen, von denen berichtet wird (1. Mos. 14, 14), daß Abraham sie zur Befreiung Lot's ausgerüstet, blos der einzige Elieser zu verstehen sei, da Elieser אליעזר, nach dem Zahlenwerthe seiner Buchstaben 318 enthalte (Nedarim 32 a. Beresch. r. c. 43. Wajikra r. c. 28), er ist auch sonst in jeder Weise ausgezeichnet. Sein Antlitz strahlte wie das des Abraham (Beresch. r. c. 59 und 60), er beherrschte auch seine Leidenschaft gerade wie Abraham selbst (das.), ja als ächter Hausverwalter war er auch im Besitze der ganzen Gotteserkenntniß und Gottesfurcht seines Herrn, hielt öffentlich im Lehrhause Vorträge und verbreitete so Abraham's Lehre weithin (Joma 28 b). Daher gelangen ihm auch in wunderbarer Weise durch göttlichen Beistand alle seine Unternehmungen, die Engel geleiteten ihn auf seinem Wege (Beresch. r. c. 75), ja er gehört zu den neun Personen, welche lebendigen Leibes in das Paradis eingegangen und wird so neben Henoch, Elias, den Messias gestellt (Tract. Derech erez suta c. 1 Ende)!

Fassen wir diese charakteristischen Züge, die sich an die biblische Erzählung ungezwungen anlehnen, in's Auge, so mag wohl schon

zur Zeit Jesu oder doch zu der Zeit, als die Parabel im Lucas-Evangelium ihm in den Mund gelegt wurde, Elieser-Lazarus als der Typus eines derben, aber wackern und gottesfürchtigen Mannes aus dem niedern Volke gegolten haben, — für den übrigens der Zug, daß Engel ihn in den Schoß Abraham's getragen, daß Abraham ihn weiter als Diener zu gebrauchen aufgefordert wird, ganz besonders angemessen ist — und so lag es Jesus, als er einen solchen Mann vorführen wollte, sehr nahe, diesen Namen zu nennen, der seinen Zuhörern alsbald das Bild des Mannes, den er im Auge hatte, ohne daß er eine weitläufige Schilderung vorzunehmen nöthig hatte, vor die Seele brachte.

Weitere Folgerungen überlasse ich nun der neutestamentlichen Kritik.

13. Juli.

Recensionen.

1. חמש מגלות . . . Die fünf Megilloth nebst dem syrischen Thargum genannt „Peschito", zum ersten Male in hebräischer Quadratschrift mit Interpunctation (? l. Punct.) edirt, ferner mit einem Commentare zum Texte, aus einem handschriftlichen Pentateuch-codex der k. k. Universitätsbibliothek zu Prag, und einem Kommentare zum Thargum mit sprachlichen Erläuterungen, Nachweisungen der verschiedenen Lesarten, Vergleichung mit andern alten Versionen, Erklärungen vieler thalmudischer und midraschischer Wörter und Sätze u. s. w. Von Dr. Adolf Hübsch. Prag 1866. 8. XIV und 76 Doppelseiten.

Der vollständig mitgetheilte Titel — das einzige Deutsche in dem Buche, — giebt in seiner Weitläufigkeit, die sich dennoch noch durch ein „u. s. w." Ergänzungen vorbehält, hinlänglich an, was uns hier dargeboten wird. Der Bibeltext der fünf kleinen Bücher ist (sehr zum Ueberflusse) abgedruckt, die syrische Uebersetzung aus der Peschito in hebräische Buchstaben umschrieben und mit einem ziemlich weiten hebr. Commentare begleitet, aus einer Handschrift auch ein rabbinischer Comm. zum Texte beigegeben. Das Büchlein ist fleißig gearbeitet und hat für die Kreise, denen es gewidmet ist,

seinen Nutzen. Es ist gut, wenn die syrische wie andere alte Uebersetzungen, die auf jüdischem Boden erwachsen sind, unter den Juden wieder heimisch wird, wie sie denn überhaupt eine immer verbreitetere Aufmerksamkeit verdient.

In einer kurzen Einleitung spricht der Herausgeber verständig über die Peschito, hält an deren jüdischem Ursprunge fest, schreibt die dagegen sprechenden Stellen den durch die syrischen Christen, welchen sie zum kirchlichen Gebrauche diente, erfahrenen Umarbeitungen zu und macht, freilich ungenügend, auf ihre Bedeutung aufmerksam. Der Verf. theilt natürlich den allgemeinen Irrthum, wonach Peschito, פשיטא, die einfache, gegenüber paraphrastischen Uebersetzungen bedeute. Allein פשט hat weder im Syrischen noch im frühen Spät-hebräischen diese Bedeutung; es heißt: ausdehnen, gerade machen, gegenüber dem Zusammengelegten, Gekrümmten, nicht aber gegenüber der Ausführung und Umdeutung. Erst bei den späten babylonischen Amoraim kommt פְּשׁוּט und פְּשַׁט als einfacher Wortsinn vor, früher hieß Dies מַשְׁמַע oder ähnlich. Vielmehr hieß in alter Zeit gerade פשט ausführen, erklären, wie Dies in meiner wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie Bd. V S. 243 ff. vollständig belegt ist. Ganz ebenso ist das syr. פשט ausdehnen, vgl. (außer Cast. und Bickell) die Uebers. von קומטרית 3 Mos. 26, 13 mit קומתא פשיטתא, also aufrecht, von „Joseph erhalte חבלים" Ezech, 47, 13, mit חבלא פשיטא (bei Symmachus in der Hexapla), was Norberg richtig mit protensus wiedergiebt. Ebenso ist im Arabischen بسط ausdehnen, einfach machen und auseinandersetzen, erklären (vgl. das samaritan. Buch Josua c. X S. 11 Z. 3 und dazu Anm. S. 221). כתבא פשיטא heißt demnach: die erklärte, übersetzte Schrift, gerade wie תרגם erklären und übersetzen bedeutet ohne Rücksicht darauf ob die Uebersetzung eine wörtliche oder eine umschreibende ist.

Die Erklärung, welche der syr. Uebersetzung beigegeben ist, ist im Ganzen mit Sachkenntniß abgefaßt und mag für den Kreis, in den sie zu bringen berufen ist, fördernd und anregend sein; Einzelnes verlangt jedoch eine Berichtigung. Ueber בית אנשא zu Ruth 1, 8 ff. ist in dieser Zeitschrift Bd. V S. 109 ff. bereits das Richtigere angegeben. Wenn der Syrer Ruth 1, 21 שדי mit בן דמטא באידוהי übersetzt, so ist Dies nicht auffallend, wenn er auch sonst das hebräische Wort einfach aufnimmt oder es mit חסינא, der Starke oder auch schlechtweg אלהא übersetzt; die Ableitung des

Wortes von דַּי, der genug hat, der es vermag, ist alt und Dies drückt die Umschreibung an unserer Stelle aus. Daß נהרכי Ruth 2, 9, er wird Dich beschädigen, nicht von הרא sondern von הרר stammt, berichtigt der Vrf. selbst zu Esth. 7, 4; dann ist aber auch die Ableitung des הרי in der Baraitha von diesem Stamme hinfällig. Daß dieses überhaupt nicht „Schaden" bedeuten kann und anders zu erklären ist, hat bereits richtig Weiß in seiner Ausgabe der Mechiltha (Bo c. 18 S. 28 Anm. 10) nachgewiesen. Ein unglücklicher Gedanke ist, Ruth 4, 6 die Worte מטל חסירות הימנותי דילי, wegen mangelnden Vertrauens — eine freilich ziemlich ungeschickte Glosse — in חסידות ändern und den Satz als einen Schwur betrachten zu wollen; dazu liegt gar keine Veranlassung vor. — Ueber אתכחש (HL. 1, 6) ist ausführlicher in dieser Ztschr. Bd. IV S. 120 gehandelt, תכא das. 4, 4 ist gleich תיכא zu fassen, das oben S. 152 f. besprochen ist. Die Phrase מצא חילה, welche dem Vrf., wie es scheint, Klgl. 1, 14 unklar ist, obgleich er ihr nochmals Esth. 6, 13 begegnet, ist genügend in der Zeitschr. der Deutschen morgenl. Gesellsch. XIV S. 590 und XVII S. 758 besprochen. טחר Klgl. 5, 13 zu lesen ist eine unglückliche Conjectur; das Wort heißt syr. und thalm. nur: Drang am After leiden, wie schon Urschrift S. 409 nachgewiesen ist. — Daß das syr. ולא, geziemend, angemessen, auch im Thalmudischen, wenn auch selten vorkommt, ist von Hrn. H. zu Esth. 1, 15 bemerkt; eine von Alters her bis jetzt mißverstandene Stelle findet dadurch ihre Erklärung. Die Worte כל חלום ולא טוב, Berachoth 55 a werden nach dem Vorgange Aruchs und Raschi's recht unverständig erklärt: jeder Traum (ist gut), nur nicht Fasten (das geträumt wird). Dieser Ausspruch wäre an sich sinnlos und findet sich auch weiter nirgends eine analoge Aeußerung. Lesen wir hingegen וְלָא, übersetzen: Für jeden Traum ziemt ein Fasten, so ist Dies die ganz gewöhnliche Annahme im Thalmud, die sich besonders in dem analogen Satze ausgesprochen findet: יפה תענית לחלום כאש לנעורת (Schabbath 11 a Thaan. 12 b), für den Traum ist ein Fasten so gut wie Feuer für Werg, d. h. es verzehrt dessen üble Vorbedeutung. — Bemerkt mag noch werden, daß der Vrf. irrt, wenn er שְׁאָר Esth. 9, 12 und sonst mit שרבא übersetzt glaubt und daran Combinationen knüpft; es lautet vielmehr שרכא (mit Kaf), was eben einfach Ueberrest bedeutet, wie das Wurzelwort und viele Derivate, die bei Cast. zwar gar nicht oder wenig belegt sind, doch oft vorkommen.

Der rabbinische Commentar, der nach einer aus dem 13. oder 14. Jahrhundert stammenden Handschrift hier mitgetheilt wird, gehört einem Sprößling der nordfranzösischen Exegetenschule an, und theilt deren Vorzüge wie Mängel. Ein gesunder nüchterner Sinn faßt die Sätze in ihrer Einfachheit auf, reicht aber nicht aus, um Bücher wie das Hohelied und Koheleth, die mit poetischem und kritischem Blicke betrachtet werden müssen, vollkommen zu begreifen. Der Erklärer übersetzt wie seine Genossen ins Französische, sieht wie sie, außer den Paitanim Kalir, Salomo Ha-Babli (Klgl. 3, 41) und Gerschom (daf. 5, 18), als Autoritäten auf Menachem ben Chelbo (Ruth 2, 7. Klgl. 2, 10. 3, 28) und Salomo ben Isaak (Raschi, Klgl. 1, 14); ob unter Saadia (daf. 3, 5) der Gaon gemeint ist, wie zu vermuthen, bedarf noch der Untersuchung. Der Text der Handschrift bedarf nicht selten der Berichtigung, und Hr. H. verwendete auch darauf Aufmerksamkeit; doch ist gar Manches noch übersehen. Ich verweise nur auf Eines. Zu HL. 2, 8 ist בן für כן zu lesen, und der Erklärer will sagen, נשקף בן bedeutet von außen hinein sehen, hingegen בעד כ' von innen durch das Fenster hinaussehen.

Herr Hübsch ist kurz nach Beendigung der Schrift, zu welcher Zeit er noch in Prag als Prediger wirkte, in gleicher Eigenschaft nach New-York übergesiedelt, von wo aus uns diese Schrift wie ein Heft dort gehaltener Predigten von ihm zukommt. Möge sein Eifer für die Pflege der Wissenschaft nicht erkalten!

8. Mai.

2. Samuel Kohn, Samaritanische Studien. Beiträge zur samaritanischen Pentateuch-Uebersetzung und Lexicographie. Breslau 1868 — VI und 114 S. in Oct.

Der Verfasser, von dem ich schon vor längerer Zeit eine scharfsinnige und gelehrte, wenn auch in ihren Endergebnissen zum Theil nicht glückliche Arbeit über den samaritanischen Pentateuch besprochen habe (Gött. gel. Anz. 1865 Stück 33) liefert uns hier eine eingehende Untersuchung des samaritanischen Targum. Ich habe mich wiederholt mit diesem merkwürdigen Denkmal beschäftigt, allerdings mehr zu linguistischen Zwecken als um dessen Bedeutung für Exegese und Kritik festzustellen; ich ward aber zuletzt immer wieder abgeschreckt durch die starke Verderbtheit des Textes, welche namentlich die Bestimmung des wirklichen Wortvorraths außerordentlich

erschwert. Der Verfasser hat kühner ausgehalten und ist allerdings durch eine Reihe schöner Resultate belohnt. Dieselben geben zum Theil nur die Bestätigung und weitere Entwicklung oder Präcisierung früherer Ansichten, zum Theil aber sind sie auch ganz neu. Hr. Kohn weist schärfer als einer seiner Vorgänger den freilich im Allgemeinen schon bekannten Satz nach, daß die samaritanische Uebersetzung ein höchst schwaches Product ist, in welcher der Unverstand unglaublich weit geht. Die zahlreichen vom Verf. gesammelten und scharfsinnig erklärten Beispiele müssen zum Theil auch den ernsthaften Leser zum Lachen reizen. Ich füge noch ein derartiges Beispiel hinzu. An einigen Stellen (wie Lev. 26, 44) verwechselte der Samaritaner אף „auch" mit אף „Zorn" und übersetzte jenes durch ארגז (wie Gen. 43, 11 אפרא durch ארגזר)!

Eine eigenthümliche Ansicht ist die, daß die Uebersetzung von verschiedenen Händen herrühre, gelegentlich aus Onkelos interpoliert sei, wie sie auch noch mancherlei andere Glossen enthalte. So auffallend mir die beiden ersten Punkte anfangs erschienen, so muß ich doch gestehen, daß Hr. Kohn sie sehr plausibel gemacht hat. Ein definitives Urtheil möchte ich allerdings nicht fällen, da es mir augenblicklich an Zeit fehlt, um die ganze Uebersetzung genau zu untersuchen, aber, wie gesagt, sehr wahrscheinlich ist die Sache. Von den vom Verf. aufgefundenen Glossen ist besonders ein Fall interessant. Gen. 7, 23 hat die Uebersetzung וישאר אך נח כוך ואשתיר für נח. Hier ist das אף verschrieben für אך; ein Leser merkte das und schrieb כוך (= כך) dazu, um zu erinnern, daß statt des ך ein ך zu lesen sei und ein Abschreiber nahm dies כוך statt es richtig anzuwenden in den Text, in dem es noch jetzt prangt, von den Lexicographen mit der Bedeutung „solus" beschenkt (siehe S. 33).

Das Verhältniß des Uebersetzers zu seinem Original betreffend, so möchte ich auf die Lesarten nicht den Werth legen wie Hr. Kohn. In den S. 37 Anm. angeführten Fällen ist die richtige Lesart des samaritanischen Pentateuchs auch ohne Hülfe der Uebersetzung überall durch die Handschriften gesichert. Dagegen dürften auch die entschieden falschen von keinem Codex bezeugten Lesarten, welche der Uebersetzer nach S. 40 ff. vor sich gehabt haben soll, bei genauerer Prüfung meistens wegfallen. So geht z. B. daraus, daß er ויגמל, Gen. 21, 8 durch וסקף „und er ward hoch" (= זקף) übersetzt, noch nicht hervor, daß er ויגדל las; er nahm גמל einfach in der Bedeutung „vollständig sein" u. s. w., woraus er leicht zu der

Bedeutung „heranwachsen" kam.[1]) Und sein ועזרני (= וחזרני) für שבתי Gen. 28, 21 beweist nicht, daß er והשיבני las, sondern daß er keine Ahnung von grammatischem Bewußtsein hatte. Noch weniger weist die Uebersetzung von יגע Deut. 25, 18 durch כפן auf eine Lesart רעב hin (S. 70 Anm.), da die Auffassung „hungrig" durch den Zusammenhang ziemlich an die Hand gegeben ward.[2]) Und ähnlich in andern Fällen.

Hr. Kohn hat durch die Aufdeckung des wirklichen Sinnes und der wirklichen Lesarten den samaritanischen Wortschatz sehr wesentlich gereinigt und gesichert. Eine Menge falscher Wörter und Bedeutungen, deren Annahme bei Morinus und Castellus kein Verständiger scharf beurtheilen wird, während die Wiederholung sehr vieler noch bei Uhlemann (dessen Buch der Verf. viel zu milde beurtheilt) allerdings entschiednen Tadel verdient, ist durch dies kleine Buch beseitigt. Wer Samaritanisch treibt, wird dasselbe daher fleißig benutzen müssen; durch ein Register am Ende ist diese Benutzung sehr erleichtert.

Aber freilich darf eine solche Benutzung auch nicht blind sein. Denn so sehr ich das Verdienst des Buches anerkenne, so habe ich doch gerade in rein linguistischer Hinsicht gegen viele Einzelheiten starke Einwände zu erheben. Hrn. Kohn liegen offenbar die vergleichenden Sprachstudien nicht sehr nah. Das Syrische scheint er nur aus dem Lexicon zu kennen, und selbst die jüdischen Producte, welche sprachlich der samaritanischen Uebersetzung am nächsten stehen (wie die Rabboth u. s. w. in ihren aramäischen Bestandtheilen) sind nicht so ausgenutzt, wie man es bei einem gelehrten Rabbiner hätte erwarten können. Daß er dem dem Samaritanischen ganz besonders nahstehenden Dialect, dem christlich-palästinischen (über den, wenn diese Worte gedruckt

---

[1]) Vgl. diese Ztschr. Bd. I, S. 43. G.

[2]) Diese Bed. ist nicht blos vom Samaritaner selbst auch sonst festgehalten, sondern auch von andern alten Uebersetzern angenommen. Wenn wir bei dem Sam. Gen, 25, 29. 30 עקרץ für עיף lesen, so hängt dasselbe wohl mit arab عقص, avarus ac malae indolis fuit, عقص avarus et pravus, عقص ventriculus, omasum zusammen, also wohl: sehr hungrig, vom Hunger erschöpft. Aber wie hier Theodotion gleichfalls πεινῶν setzt, so gebrauchen dieses Wort dafür die 70 Jes. 5, 27. 40, 28, und selbst Thanchuma (daraus bei Jalkut und Raschi) erklärt die Stelle in Deut.: יגיע בצמא, erschöpft vor Durst, was Raschi mit Verweisung auf Exod. 17, 3 begründet. G.

sein werden, auch mein ausführlicher Aufsatz in der Ztschr. d. D.M.G. endlich vorliegen wird), keine Beachtung geschenkt hat, ist zu bedauern, lag aber wohl in äußeren Gründen.

Schon die Gesammtansicht, welche der Verf. von der samaritanischen Sprache hat, kann ich nicht theilen. Nach meiner Meinung ist das Samaritanische Nichts als ein einzelner Zweig des palästinischen Aramäisch, welches von Juden, Christen und Samaritanern seit dem Aussterben des Hebräischen und bis zum Ueberhandnehmen des Arabischen geredet wurde. Die Besonderheiten, soweit sie nicht auf der Eigenthümlichkeit der Uebersetzungsweise oder gar auf Textentstellungen beruhen, erklären sich aus der abgeschlossenen Stellung des Völkchens. Fremdwörter kommen hier wie in allen aramäischen Dialecten zahlreich vor und sind wie überall zum Theil in Form und Bedeutung entstellt und daher schwer zu erklären. Manche der seltsamen Wörter werden sich mit der Zeit noch als griechisch, lateinisch oder persisch ausweisen, andere werden verschwinden, je mehr es gelingt einen richtigen Text herzustellen; hierfür hat ja der Verf. selbst tüchtig gearbeitet. Ein Restbestand unerklärlicher Wörter mag immerhin bleiben; aber diese auf die fremden Ansiedler zurückzuführen, bleibt höchst mißlich. Denn erstlich ist es sehr unwahrscheinlich, daß unter diesen überhaupt Nichtsemiten waren; die entscheidende Stelle 2. Kön. 17, 24 spricht durchaus dagegen, während Esra 4, 9 sicher nicht echt, sondern ein Product jüdischer Gehässigkeit ist, welches die Samaritaner als zusammengelaufenes Gesindel aus aller Herren Ländern bezeichnen will. Sodann waren die Fremdlinge überhaupt, und ganz besonders die etwa vorhandenen Nichtsemiten, doch sicher den alten Einwohnern gegenüber so in der Minderheit, daß man einen nachhaltigen sprachlichen Einfluß derselben nicht annehmen darf. Dazu mußte ja diese Volkmischung bei den Galiläern doch mindestens ebenso groß sein als bei den Samaritern; denn daß sich jene später zum Tempel in Jerusalem hielten[1]), ändert doch nichts an der Thatsache, daß sie Israeliten im engern Sinne, nicht Judäer waren. Man müßte dann also auch bei den Galiläern „kuthäische" Wörter auffinden und sonstigen Einfluß dieser alten Fremdlinge auf die Sprache von Galiläa nachweisen. Wer das nicht will, der darf ähnliche Annahmen auch nicht bei den Samaritanern wagen.

Der Verf. möchte nun aber z. B. die Verwischung resp. den

[1]) Hierauf geht schon 2 Chron. 30, 11 wo dies Verhältniß antedatiert wird.

gänzlichen Wegfall der Gutturalen diesen Fremden zuschieben, obwohl sich ähnliches in den verschiedensten jüngern aramäischen Dialecten zeigt. Ich bemerke übrigens, daß die jetzige Textgestalt der Uebersetzung keine Gewähr dafür giebt, daß die Behandlung der Gutturalen zur Zeit der lebenden Sprache schon so regellos gewesen wie sie jetzt erscheint; mir ist vielmehr aus mehreren Gründen das Gegentheil wahrscheinlich. Ebenso schreibt Hr. Kohn den Fremden die vielen Buchstabenversetzungen zu, welche sich schließlich stark reducieren werden, sowie die Vor- und Nachsetzung von allerlei Consonanten namentlich ר und ל[1]) deren Annahme größtentheils gänzlich hinfällig ist. Uebrigens weist er selbst Wortgestalten, welche er unter die Kategorie des „kuthäischen" Einflusses bei den Samaritanern bringt, auch aus der jüdischen Literatur nach und zerstört somit seine eigne Hypothese. Nach meiner Ueberzeugung sprachen noch lange nach der Zerstörung des ephraïmitischen Reichs die Einwohner von ganz Palästina hebräisch und ist das Aramäische auch in Samarien erst später eingedrungen.

Bei der großen Verderbtheit des Textes muß man sich immer die Regel vorhalten: kein auffallendes ἅπαξ λεγόμενον, dessen Gestalt nicht etwa durch sonstige Gründe gesichert ist, darf zu sprachlichen Operationen benutzt werden, da die Richtigkeit der Form immer und die Bedeutung sehr oft zweifelhaft ist.

Ich will das Gesagte durch einige Einzelheiten erläutern. Lateinische Fremdwörter, welche zu finden Herr Kohn sich fast scheut, haben wir neben dem von ihm selbst angeführten קופית caput (S. 105) noch in קלפוצה = פגר Gen. 15, 11 d. i. corpus (oder ist es das persische ?) und in מדלס = מסתולל Ex. 9, 17, dessen Ableitung von dolus um so sicherer steht, als wie der Verf. zeigt (S. 101) דלוס selbst in jüdischen Schriften vorkommt (natürlich ist auch das arab. دلس davon abgeleitet). Das in verschiedenen aramäischen Dialecten und auch im Arabischen verbreitete קפל „verschließen" (S. 104 — קבל dafür ist gewiß verschrieben) kommt zuletzt von ܩܦܠ pl. ܩܦܠܐ Martyrol. II, 297 „Kette" d. i. copula[2]).

[1]) „Daß ל und ר in den alphabetischen Gedichten und Liturgiestücken der Samar. geradezu mit einander wechseln" wie es hier S. 96 heißt, möchte ich doch erst durch Belege nachgewiesen sehen. G.

[2]) Auch in dem Talm. kommt es vor, siehe Buxt. Das samar. ἅπαξ λεγ. פלוקה = הדלת Gen. 19, 6 weiß ich nicht sicher zu erklären, nur kommt es sicher nicht von derselben Wurzel wie der Verf. annimmt.

Griechisch ist u. A. auch wohl טלמס oder טלמץ, womit im Anfang der Genesis ברא übersetzt wird. Ich vermuthe wenigstens, daß dies von τέλεσμα arab. طلسم (Talisman) herkommt und daß die Samaritaner die Schöpfung durch einen wunderbaren Zauberact vorsichgehn lassen. Jedenfalls ist die Ansicht des Verf.'s (S. 99), daß jenes Wort mit einem טלם = צלם zusammenhinge, durchaus falsch. Er denkt sich nämlich den Wechsel von ט und צ ganz willkührlich, während doch die beiden Reihen

hebr. צ = aram. צ = arab. ص

und hebr. צ = aram. ט = arab. ظ [1])

strenggeschieden sind. צלם, welches auch im Aramäischen und Arabischen stets צ hat (arab. صَنَم), kann nie ein ט bekommen. Gerade in solchen Annahmen zeigt sich eben, daß der Verf. mit den Gesetzen der Sprachvergleichung zu wenig vertraut ist. Vielleicht ist auch für das räthselhafte קדולין Gen. 12, 16 = גמלים zu lesen קמלין κάμηλοι.

Von persischen Wörtern, an denen es in keinem bekannten aramäischen Dialect fehlt, ist neben dem vom Verf. schon genannten צננה = כנור Gen. 4, 21 d. i. ćang (auch arabisch صَنْج) noch besonders ניוק = תאוה Gen. 3, 6 zu bemerken, welches man schon früher mit نيكو, نيك verglichen hat, das aber ganz genau der ältern (Pehlevi)Form nêvak entspricht.

Dagegen dürfen wir dem Samaritaner durchaus keine Kenntniß arabischer Wörter zuschreiben. Hr. Kohn hätte sich die Bedenken, welche ihm der Gedanke an eine solche erregte, sparen können. Die von ihm gegebnen Beispiele sind auch sämmtlich entschieden unrichtig. Wenn z. B. der Uebersetzer בַּד als „weiß" setzt, so dachte er sicher nicht an أَبْيَض (S. 59), sondern nahm die ziemlich nahe liegende Erklärung aus dem Zusammenhange [2]); sicher hätte er nicht ד mit ض verwechselt, dessen wirklicher Laut doch ganz anders war. Noch weniger dachte er bei חופף Gen. 32, 12 an's arabische خف „leicht, schnell sein", sondern sein רפרף soll entweder einfach „sich hin und her bewegen" heißen (s. Buxtorf) oder geradezu „brüten", was ܪܦܪܦ im Neusyrischen wirklich und

[1]) Die 3. Reihe ist hebr צ, aram. ע, arab. ض, aber diese vermischt sich zuweilen mit der ersten.

[2]) Ist ja bei den Rabbinen der stereotype Ausdruck: בגדי לבן G.

ܪܦܦܐ im Altsyrischen (Vita Ephraemi IL mit Beziehung auf Gen. 1, 2 מרחפת); beide Auffassungen konnte er aus dem Zusammenhange errathen. Und so muß man auch mit der Heranziehung arabischer Wörter zur Erklärung samaritanischer äußerst vorsichtig sein. Gerade hierbei sind von den früheren Lexicographen so zahlreiche Irrthümer begangen. Ist es schon beim Hebräischen gerathen, zunächst das Aramäische und dann erst das Arabische zur Aufhellung dunkler Wörter zu befragen, so gilt das noch in weit höherem Grade beim Aramäischen selbst, dessen Wortvorrath uns in soviel reicherer Fülle vorliegt. Wörter, die der samaritanische Dialect mit keinem sonstigen aramäischen, wohl aber mit der arabischen Sprache gemein hätte, kann es naturgemäß höchstens ganz einzelne geben. Der einzige mir bekannte Fall, der ziemlich sicher ist, ist מקר = מנוחה Gen. 8, 9, welches man allerdings mit dem Verf. (S. 106) wohl مقرّ nehmen muß und wodurch ואקרה = וינחהו Gen. 2, 15 gegen eine nahe liegende Veränderung geschützt ist. Dagegen ist z. B. die Annahme (S. 57), daß bei כמה דשרי und כן ישרי = כאשר שש und כן ישיש Deut. 28, 63 an سُرَّ zu denken sei, sicher falsch[1]); der Uebersetzer nahm hier das ihm unbekannte שש nach Analogie andrer Stellen (in denen שכן steht) als „wohnen" (שְׁרָא). Wenn סולק, סולקה Gen. 13, 7, 8 für ריב und מריבה steht, so ist dabei nicht an سلق „schelten" zu denken (S. 103), denn das ist eine ganz abgeleitete Bedeutung (ursprünglich „kochen, abbrühen" = ܫܠܩܐ); wahrscheinlich dachte man bei ריב, מריבה an eine Ableitung רב, רבה und nahm es

[1]) Bedenklich wäre übrigens auch dann die von ihm angenommene Aussprache mit שׂ, da aramäischem und hebräischem שׂ gerade ش, dagegen س dem ס und שׁ entspricht. [An der anderen Stelle 30, 9, wo לשוש und שש vorkommt, werden die Worte vom Samar. wiedergegeben mit למתרחי und אתרחי, was den Sinn (Wohlgefallen haben) mit dem angemessenen aramäischen Worte ausdrückt. Wenn der Samarit. hier abweicht, so geschieht dies sicher mit Absicht, weil er gerade so wie die Thalmudisten und das jerusalemische Thargum daran Anstoß nimmt, daß Gott über das Verderben Israel's, und sei es auch sündig, sich freuen solle. Die Gemara (Sanhedrin 39b) u. das jer. Tharg. urgiren daher die Hifilform in ישיש und suchen darin die transitive Bedeutung. In jener heißt es: הוא אינו שש אבל אחרים משיש. „Er (Gott) freut sich allerdings nicht daran, aber er macht Andern Freude damit", nämlich den Feinden, fremden Völkern, wie das jer. Tharg. hat: יִיחַדֵּי מימרא דה׳ עליכון עממין נוכראין. Der sam. Uebers. beseitigt nun das „sich freuen" ganz und setzt dafür: beginnen. G.]

als „Steigen, Emporragen". Wie man sich dabei den Zusammenhang dachte, mögen freilich die Götter wissen, aber den ärgsten Unsinn der Uebersetzung hätten wir hier doch noch nicht. Zu גזרי Vergeltung ist zunächst nicht جزاء zu vergleichen (S. 100), sondern das Wort גזי „vergelten" ist überhaupt palästinisch und kommt sowohl in der jüdischen wie in der christlichen Literatur vor.

Gegen vermeintlich äthiopische und andre ganz fremdartige Wörter im Samaritanischen muß man natürlich noch ganz besonders mißtrauisch sein. Auf G. Wahls Autorität würde ich wenigstens in solchen Dingen nicht bauen. Das angeblich äthiopische תלקסיתיא = התנינם Gen. 1, 21 dürfte sich als griechisch erweisen; sollte es vielleicht eine freilich sonst nicht bekannte Form *Θαλασσόκητος* sein?

Ganz unzulässig ist die Art, wie der Verf. mit Versetzungen und beliebigen Buchstabenvertauschungen umgeht. Wo z. B. לפלוס = Gen. 2, 10 להשקות zunächst in לנלוס emendirt und dieses dann von נסל = נזל abgeleitet wird (S. 22), fehlt natürlich jede Sicherheit, und doch sind ähnliche Fälle hier nicht selten. Freilich weiß ich hier oft keine Erklärung zu finden, aber gar keine Erklärung bei den wahrscheinlich verderbten Formen ist doch besser als so eine. So soll לעוש = זעת Gen. 3, 19 durch allerlei Operationen mit דועתא identisch werden (S. 102); ich denke, hier wird לעות zu lesen und „Ermüdung" zu übersetzen sein. Mit der Annahme vom Wechsel der Consonanten ist er viel zu leicht bei der Hand. Nicht einmal das gebe ich zu, daß, abgesehen von ganz besonderen Verhältnissen und natürlich von Schreibfehlern, כ und ג ohne Weiteres wechseln können. גנפא (wie für גנפר zu lesen) = כנף Gen. 1, 21 ist gemeinaramäisch (je nachdem, mit oder ohne Assimilirung גפא oder גנפא), nicht speciell samaritanisch. Gegen die Ansicht von den vor- und nachgesetzten Buchstaben wenigstens in der Weise, wie sie bei Hrn. Kohn erscheint, habe ich mich schon ausgesprochen. Daß z. B. רבקיה „Bursche" Gen. 14, 24 u. s. w. nichts mit רבי zu thun hat, zeigt das jüdische רווק mit ו. Der Zusatz des ל in פסקול „Bündniß" dürfte ganz anders zu erklären sein: es ist wohl eine Zusammenschiebung von פסק קול. Im Christlich-Palästinischen wird daraus wieder ein Verb. פסקל abgeleitet. Die vorn hinzutretenden ר und ל sind ganz zu verwerfen; sie werden aber größtentheils auch nur auf falschen Lesarten beruhen. Ueberhaupt darf man nicht meinen, daß das Samaritanische gesetzlos sei.

Ich erlaube mir, jetzt noch ein paar zerstreute Bemerkungen

נסך = נזר Deut. 33, 16 ist nicht aus dem Arabischen zu erklären (S. 21), sondern es ist von נסך „gießen, salben" herzuleiten und „gesalbt" zu übersetzen (= נסיך). Das zweimal vorkommende אתרשי = הואיל Gen. 18, 27; Deut. 1, 5 ist sicher nicht in אתשרי (sic! das könnte ja nur Ettaph'al sein) umzusetzen (S. 24); es ist wohl ein Denominativ von ראש und Castellus hat also doch nicht so unrecht, wenn er רשה incepit nimmt. — S. 27, Z. 2 ist für דדים zu schreiben תדים, denn dies ist die aramäische Form, nicht das bloß bei Ezechiel vorkommende דַּדִּים. — ותצחק = וקטרגת Gen. 18, 12 ist nicht durch „schrie" zu übersetzen (S. 80) und daher auch nicht leicht die Verwechslung mit ותצעק anzunehmen; קטרג heißt bloß „anklagen, verklagen". — Für קיצם „Bündniß" (S. 97) ist einfach קיאם zu lesen, welches gemeinaramäisch ist. — ציבחד mit ד (S. 105) wird auch durch das christlich-Palästinische gesichert[1]).

Wir könnten so noch mancherlei bemerken, namentlich rücksichtlich der kühnen Buchstabenvertauschungen des Verf.'s; doch müssen wir allmählich abbrechen. Ich bemerke nur noch, daß ich auch die in der Anmerkung S. 91 f. ausgesprochene Ansicht von der speciellen Beziehung der בני יעקב גו" 2 Kön. 17, 34 auf den Namen, mit dem die Samaritaner sich selbst benennen, nicht theilen kann.

Was das Alter der samaritanischen Uebersetzung betrifft, so spricht der Verf. kein bestimmtes Urtheil aus, ist aber geneigt, sie sehr hoch hinauf zu setzen. Ein sicheres Urtheil könnte sich höchstens aus einer genauen Untersuchung des ganzen Werkes ergeben, die ich nicht angestellt habe; aber so viel ist mir allerdings gewiß, daß schon der allgemeine Sprachcharacter ein verhältnißmäßig junges Zeitalter verlangt. Denn so durchaus selbständig kann sich der samaritanische Dialect nicht gegenüber den andern palästinischen entwickelt haben, deren Literatur etwa in die Jahre 200—600 n. Ch. fällt. In diesen immerhin noch weit umgränzten Raum wird auch diese Uebersetzung gehören; im andern Fall müßten wir wenigstens eine starke Umarbeitung in Bezug auf die Sprachformen annehmen. Daß jemals das Grichische in Samaria selbst Landessprache gewesen, ist undenkbar. Natürlich wird es aber eben so gut Samaritaner wie Juden gegeben haben, welche außerhalb ihrer

[1]) Vgl. diese Ztschr. Bd. V, S. 158. G.

Heimath oder doch außerhalb der nationalen Kreise lebend, nur griechisch sprachen. Für solche kann eine griechisch-samaritanische Uebersetzung bestanden haben, obgleich mir die Erklärung des Σαμαρειτικόν noch immer besser scheint, welche ich bei der Besprechung der früheren Schrift Hrn. Kohn's gegeben habe.

Der Verf. denkt daran, eine Ausgabe der samaritanischen Uebersetzung zu veranstalten. So dringend wünschenswerth eine solche Arbeit wäre, so sehr möchten wir ihm doch davon abrathen, wenn er nicht im Stande ist, eine neue Vergleichung der Handschriften oder doch wenigstens der einen, nicht im Vatican befindlichen und also wohl leichter zugänglichen, vorzunehmen. Ich bin fest überzeugt, daß eine Menge falscher Lesarten in den Polyglotten nicht in der Handschrift, sondern in der Flüchtigkeit des ersten Herausgebers begründet sind. Vielleicht gelingt es auch noch eine oder die andre neue Handschrift heranzuziehen, wenigstens in Petersburg[1]). Sollte es Hrn. Kohn möglich sein, auf Grund einer genauen Vergleichung der Handschriften den Text zu geben, dann wird er sich allerdings ein großes Verdienst erwerben; dann ist es auch an der Zeit ein neues Wörterbuch zu schreiben, aber nicht eher. Daß er die Ausgabe in Quadratschrift geben will, ist nur zu billigen. Das Prunken mit den fremdartigen, in den Drucken noch dazu höchlich entstellten Buchstaben hat keinen vernünftigen Sinn; freilich haben die abschreckenden Charactere immerhin das Verdienst gehabt, leichtsinnige Sprachvergleichung, der die entstellten Formen des Samaritanischen sonst so sehr hätten willkommen sein müssen, etwas zu erschweren.

Auch nach der Vergleichung von Handschriften werden wir es schwerlich zu einem reinen Text bringen. Hätten wir andere alte und sichere Documente der samaritanischen Mundart, so würde ich das nicht eben bedauern, denn für die Exegese und Kritik hat die Uebersetzung ja im Grunde nur den Werth eines Curiosums. Aber so sind wir in linguistischer Hinsicht fast allein auf sie angewiesen, denn bei allen andern literarischen Documenten der Samaritaner, sowohl denen in aramäischer, wie denen in angeblich hebräischer Sprache, ist es stets zu bezweifeln, daß dieselben noch aus der Zeit

[1]) Die große Masse der noch unbekannten Petersburger samaritanischen Handschriften wird freilich wohl nur aus liturgischen Sachen bestehen, wie deren die kgl. Bibl. in Berlin auch eine ziemliche Menge besitzt.

stammen, in welcher das Samaritanische eine lebende Sprache war, und dürfen sie deshalb nur mit den vorsichtigsten Vorbehalten benutzt werden. Freilich gäbe uns auch ein ganz reiner Text des samaritanischen Targum's durchaus kein ungetrübtes Bid der wirklichen Sprache: die wörtliche Uebersetzung selbst steht dem schon an sich entgegen, ganz besonders aber noch das unglückliche Streben des Uebersetzers, durch Einmischung hebräischer Wortformen seine Sprache zu veredeln.

Hoffentlich gelingt es Hrn. Kohn, durch die Beschaffung neuen Materials oder doch die bessere Benutzung des alten einen befriedigenden Text zu erhalten. Die Herausgabe eines solchen wäre allerdings ein großes Verdienst um die Wissenschaft. [1])

Kiel. Th. Nöldeke.

3. Jüdische Dichtungen.

Es ist naturgemäß, daß die Muse des Juden Empfindungen weiht, seine geschichtlichen Erinnerungen dichterisch anhaucht. Seine ganze Anschauungsweise ist eine gehobene ideale, seine ganze Geschichte ein wunderbares Epos, vielfach von ergreifender tragischer Wirkung, durchgehends die Bezeugung eines großartig ebenso unternehmenden wie duldenden Muthes, und von zarter lyrischer Empfindung erfüllt. Dennoch glaube ich kaum, daß bis jetzt der rechte Dichter sich gefunden für diesen reichen und dankbaren Stoff. Der christliche theilnehmende Dichter stimmt immer den Ton der Elegie an über eine untergegangene Herrlichkeit, über zerknitterte, mißhandelte Herzen und Geister, ohne daß er die markige Kraft, die nicht blos in der Vergangenheit, sondern auch gegenwärtig noch in Juden und Judenthum lebendig ist, selbst ahnt und noch weniger zum Ausdrucke gelangen läßt. Der Jude ist selten unbefangen genug, um rein menschlich den großartigen Verlauf zur Darstellung zu bringen, und seine besten dichterischen Klänge lassen zu sehr das Weh durchzittern, als daß sie von der ganzen Hoheit des Berufes getragen wären. Dennoch sind die poetischen Gaben, wenn auch nicht allen Anforderungen entsprechend, zur Erhebung des Gemüthes eine willkommene Erscheinung.

---

[1]) Ich habe mich in meinen Zusätzen auf das von Hrn. Prof. Nöldeke Angeregte beschränkt; sonstige Bemerkungen behalte ich mir für einen andern Ort vor. G.

Die vierte Auflage von L. A. Frankl's „Libanon. Ein poetisches Familienbuch" (Wien 1868. XVI und 478 S. 12) ist ein genügender Beweis von dem reichen Anklange, welchen das Buch gefunden und macht eine jede Beurtheilung überflüssig. Als Sammlung meist bereits veröffentlichter Gedichte verschiedener Verfasser aus einem fast tausendjährigen Zeitraume könnte das Buch auch blos von Seiten der Auswahl und Anordnung einer Kritik unterzogen werden. In der That würde ich, wollte ich eine eingehende Besprechung unternehmen, hierüber manches Bedenken geltend machen. Die Aufnahme einzelner liturgischen Dichtungen, wenn auch die Verfasser alt sind und die Uebersetzung ziemlich gelungen ist, nimmt dem Plane jeden beschränkenden Halt. Die äußerliche alphabethische Anordnung aber nach dem Namen der Verfasser macht das Buch zu einer ganz beliebigen Nebeneinanderstellung zusammenhangloser abgerissener Stücke, während nur die fortlaufende Folge an der Hand des geschichtlichen Fadens: alte biblische Stoffe, thalmudische, mittelalterliche Zeit, neuere und neuste Zeit, eine Illustration des Judenthums in seinem Entwickelungsgange und seinen wechselnden Ereignissen darbieten würde. Indem ich jedoch die weitere Ausführung dieser und ähnlicher Bedenken, gegenüber dem Erfolge des Buches, einem in unsern Tagen durchschlagenden Maßstabe für die Berechtigung, unterdrücke, darf ich dennoch die Anforderung nicht verschweigen, welche an eine Sammlung besonders zu machen ist, nämlich die Correctheit der Angaben. Diese ist jedoch sehr wenig zuverlässig. So ist S. 98 ein Gedicht nach meiner Uebersetzung aufgenommen und „Mose Esra" beigelegt, es gehört aber Abraham ben Esra an, wie es in meinen „jüdischen Dichtungen" S. 35 f. „das Judenthum und seine Geschichte" II S. 132 f. zu lesen ist. Ob die Abweichungen von mir Verbalhornung oder Druckfehler sind, weiß ich nicht; jedenfalls ist, abgesehen von Kleinigkeiten, in Strophe 4 V. 2 die Aenderung der Worte „dem span'schen Weisen" in „den span'schen Reichen" eine gar arge Versündigung am Gedichte. Wenn der Sammler sich bemüßigt sieht, über die Dichter kurze Belehrung zu geben, so muß diese nicht durch Fehler mehr verwirren als anleiten. Wenn wir aber — um bei dem ersten Bogen zu bleiben — sogleich auf S. 1 einem Chalifen „Alkahim" statt: Alhakim, den Brüdern „ben Gait" statt: aben G'av begegnen, auf S. 15 von einem „Josef ben Bakodah ben Bechai" statt: Bechai (Bachja) ben Jos. b. Bak. lesen, ihm ein Werk über

die „Lebenspflichten" statt: Herzenspflichten zugeschrieben wird und Dies so das ganze Büchlein durchgeht, so können wir die Ausführung nicht von einer tadelnswerthen Sorglosigkeit freisprechen.

Eigne Dichtungen über jüdische Stoffe bieten die zwei Partieen in M. M. Kalisch's „Leben und Kunst" (Leipzig 1868. XVI und 262 S. 8), nämlich die dritte Abtheilung: Alttestamentliche und andere hebräische Uebersetzungen und die vierte: Biblische Dichtungen (von S. 139—199). Der Verfasser, den ernstesten Studien zugewandt, deren Resultate er in umfassenden gelehrten Werken in englischer Sprache darbietet, liebt es in den alten heimischen Klängen die tiefste Innerlichkeit des Gemüthes zu offenbaren, und so ist manches formgewandte und warmempfundene Gedicht ihm gelungen.

3. Juli.

4. Zur Literatur des Rückschritts.

Rabbinische Gutachten sind die Tagbücher, die Memoiren rabbinischer Autoritäten, in denen sie ihre geistige und geistliche Thätigkeit, ihr Schaffen und Wirken, ihre Wünsche und Hoffnungen der Mit- und Nachwelt in den verschiedensten Rahmen überliefern. Was der Rationalist und Skeptiker in einsamer Klause zu denken sich erdreistet, lesen wir zuweilen hier in vorsichtigen verdeckten Worten dem Freunde unterbreitet; andrerseits was der Finsterling zu ergrübeln sucht, um die Erkenntniß der Wahrheit zu hintertreiben, wird hier in heiliger Einfalt mit den morschen Stützen veralteter Anschauungen in theoretischen oder praktischen Anfragen und Antworten niedergelegt. Von letzter Art liegt uns eine Gutachtensammlung von einem der berühmtesten Thalmudisten Deutschlands, von dem Rabbiner zu Altona, Herrn Jacob Ettlinger, vor. Was derselbe vor vier Jahrzehnten gedacht und geschrieben, steht hier in harmonischer Eintracht mit den Geistesfunken, die seine nicht alternde Vernunft in der neuesten Zeit den halachischen Kieseln herausschlug und seine noch frische Geisteskraft wird gespeist und gesättigt von dem Glaubenseifer, der ihn beseelt und von dem Glaubenshaß gegen alle freisinnigen Elemente.

Während er sonst nicht frömmelnd bei vorgelegten Fragen die erschwerende Seite herausklügelt, zeigt er sich als eifrigen Vertheidiger und starren Anhänger aller obsoleten Gebräuche, die eine bessere Erkenntniß bereits hinweggespült hat. So erlaubt er z. B.

in einer Druckerei, in welcher Juden am Sabbat beschäftigt sind, arbeiten zu lassen; erlaubt dem jüdischen Arzte Blutsverwandte zu entbinden; verbietet zwar die Sektion einer Leiche, erlaubt jedoch das Magnetisiren, da es nicht gewiß sei, ob hier Teufelsspuk oder nur geheime Naturkräfte wirken. Mit Entschiedenheit verwirft er auch die Behauptung des großen Cultivators Palästinas, der unseren Zeitgenossen die Verpflichtung auflegen will, in Jerusalem einen Altar bauen zu lassen und daselbst zum Heil der Menschheit der Lämmer Blut zu verspritzen. Dem nichtjüdischen Sklaven ertheilt er auch das humane Menschenrecht, daß sein Leichnam verunreinige. Diesen wichtigen bahnbrechenden Erleichterungen stehen dagegen fanatisch gewürzte Erschwerungen entgegen, die ihre Berechtigung zumeist nur in der Schablone haben: alles Usuelle hat Gesetzeskraft. So motivirt er mit großer Weitschweifigkeit, daß das Kadisch nicht von allen Leidtragenden unisono rezitirt werden dürfe; daß bei der Beschneidung zur Priah das von einem französischen Arzte erfundene Instrument nicht gebraucht werden dürfe, weil in einem anonymen Midrasch gesagt wird: die Nägel werden zur Priah benutzt. Das Aussaugen der Beschneidungswunde (Meziza), welches der Thalmud nur als Heilmittel anempfiehlt, von der Sanitätspolizei in vielen deutschen Staaten aber als nachtheilig verboten wurde, findet in ihm einen fanatischen Vertheidiger, weil man doch nicht wissen kann, ob nicht schon Moses solches eingeführt habe. Die Behauptung der Aerzte, daß die Unterlassung der Meziza nicht nachtheilig für die Heilung der Wunde sei, sei so wenig maßgebend, wie so manche andere ihrer dem Thalmud widersprechenden Ansichten. Behaupten sie doch auch, daß die Dauer einer Schwangerschaft keine 13 Monate sein könne, während doch der Talmud bezeugt, daß solches möglich sei. Der große Naturkundige Jonatan Eybenschütz habe schon gesagt: „Beachte nicht die Behauptung der Aerzte, daß eine unbefleckte Empfängniß אמבטר eine Unmöglichkeit sei; denn diese in ihrem verstockten Sinne und in ihrer Geistesarmuth halten alles für unmöglich, was ihr beschränkter Verstand nicht fassen und begreifen kann und wo sie wie hier dem Thalmud widersprechen, sind sie in Irrthum befangen. Können sie doch kaum die kleinste Krankheit heilen, während unsere Alten für die gefährlichsten die erprobtesten Heilmittel hatten, die ihnen in dem Buche der Heilmittel überliefert worden, das aber der König Chiskija vernichtete, weil er fürchtete, das Vertrauen auf Gott würde

dadurch verringert werden." Mit solchen Argumenten wird noch im 19. Jahrhundert versucht unsere Verstandeskräfte zu umnebeln, daß der thalmudische Lügengeist nicht sichtbar werde.

Wenn der Verf. nun hier mit eiserner Faust sich an ein thalmudisches Präservativ anklammert, so giebt er doch ein ähnliches Präservativ auf, von dem er ebenfalls sagen könnte, daß es vielleicht von Moses tradirt sei, um den Reformatoren keinen Boden abtreten zu müssen. Es ist nämlich nach dem Thalmud verboten eine Wittwe zu ehelichen, der schon zwei Männer gestorben sind, welches Verbot auch in Eben ha Eser 9 ohne Widerspruch codicirt ist. Der Verf. des Or sarua hat jedoch aus Zeitrücksichten die Wiederverehelichung gestattet. Maimonides, der bekanntlich im Jad alles Thalmudische ohne Critik aufnahm und auch dieses Verbot zur Geltung brachte, antwortet auf eine desfallsige Anfrage bei einer Leviratsehe: er staune darüber, daß selbst große Gelehrte keinen Unterschied machen zwischen dem, was mosaisch verboten und dem, was nur rabbinisch untersagt oder nur verpönt sei. Die beregte Frage beträfe aber kein gesetzliches Verbot sondern nur ein sanitätliches Präservativ, das in ganz Andalusien nicht berücksichtigt würde (Peer hador Nr. 146). So bekannt Dies einem Rabbiner sein mußte, so fragte dennoch der Schwiegersohn des Vrfs. denselben, auf welchem Grund die Rabbiner eine solche nach dem Thalmud nicht erlaubte Ehe einzusegnen sich erlauben. Der Verf. nahm wohl Anstand in der Beantwortung dieser Frage sich auf die freisinnige Aeußerung Maimonis zu berufen und wies nur auf den von Karo zitirten Or Sarua hin, dem er noch das weitere Motiv beifügt: daß falls die Rabbiner in einem solchen Falle die Vornahme der Trauung ablehnen, die Betreffenden sich mit der Civiltrauung begnügen, horribile dictu sich gar von einem Reformer (פריץ) trauen lassen würden, welcher die Ehegesetze nicht kennt und sich dabei auch von nicht klassischen Zeugen assistiren läßt.

Höchst interessant ist eine Anfrage an den Verf. aus Jerusalem: ob ein Proselyt, der beschnitten, aber noch kein Tauchbad genommen hatte, die Sabbatruhe halten dürfe, indem er ohne das Tauchbad noch kein vollständiger Jude sei und nach dem Thalmud ein Nichtjude bei Todesstrafe verpflichtet ist, jeden Tag zu arbeiten, wie es heißt (Genes. 8, 22): Tag und Nacht sollen sie nicht ruhen. Ein Bibelkundiger würde den Fragesteller einfach auf Jes. 56, 2—7 verwiesen haben: „denn also spricht der Herr von den Ver-

schnittenen, die meine Sabbathe wahren u. s. w. Und die Söhne der Fremden, die sich dem Ewigen anschließen u. s. w., jeder der den Sabbat wahret, daß er ihn nicht entweihe u. s. w. ich werde sie bringen nach meinem heiligen Berge — denn mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Völker." Der Pseudo-Jesaias oder die Propheten überhaupt haben jedoch wohl wegen ihrer reformistischen Tendenzen bei dem Verf. keine ausschließliche Autorität und er sucht lieber aus thalmudischen Prämissen zu beweisen, daß ein solcher Proselyt die Sabbatruhe halten müsse; er schlägt jedoch ein sehr sinniges Mittel vor, wie derselbe beiden diametral entgegengesetzten Vorschriften genügen könnte. Arbeiten, sagt er, heiße nach der sinaitischen Tradition ohne Rücksicht auf eine anstrengende Kraftthätigkeit nur 39 Verrichtungen. Wer daher z. B. in einem abgeschlossenen Raume die schwersten Lasten den ganzen Tag hin und her trägt, hat die Sabbatruhe nicht verletzt, wohl aber derjenige, der aus einem abgeschlossenen in einen nicht abgeschlossenen Raum auch nur ein leichtes Taschentuch trägt. Den Nichtjuden gegenüber heißt eine Arbeit in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung eine Kraftanstrengung. In vorliegendem Falle solle daher der Proselyt in einem abgeschlossenen Raume sich mit Lastentragen abmühen, so habe er als Jude kein Sabbatgesetz übertreten und als Nichtjude doch keine ihm verbotne Sabbatruhe gehalten.

Wir hätten noch manche zeitgemäße theoretische Forschungen des Vrfs. vorzuführen, wie z. B.: ob man ein Horn, das nur einige Zoll groß ist, zum Schafarblasen benutzen dürfe; ob der Genuß eines rohen Fleischstückchens von der Größe einer Olive am Versöhnungstag straffällig sei, und dgl. m., allein das Mitgetheilte dünkt uns hinreichend, um zu zeigen, wie man im 19. Jahrhundert leben und im 16. Jhd. denken und schreiben kann.

Zum Schlusse erlauben wir uns an die Besitzer dieser Gutachten die Bitte zu richten, die Nr. 85 mit russischer Schwärze zu überziehen. Dies die kleinste Sühne, welche der Geist der Humanität von dem mittelalterlichen Fanatismus im modernen Gewand verlangen darf.

R. Kirchheim.

5. Grätz' Geschichte.

Die Grätz'sche Geschichte geht ihrer Beendigung entgegen; ein zehnter neuerdings erschienener Band behandelt die Zeit „von der dauernden Ansiedelung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginne der Mendessohnischen Zeit (1760)", und so dürfen wir mit dem nächsten Bande den Schluß des Werkes erwarten, dem dann freilich noch der Anfang fehlt. Auch der neue Band theilt Vorzüge und Mängel seiner Vorgänger. Reiches Material, das bis jetzt zum Theile unbenützt geblieben, zuweilen gelungene Combination fördert den Einblick in die Zeit; aber nicht minder stört nicht selten das einseitige Urtheil, der höhere Geschichtsblick fehlt, der die Zeiten in ihrer innern Folge zu erkennen weiß. Dieser Band leidet besonders an ermüdender Breite, weil Text und Noten sich sehr viel wiederholen, und indem Zeiten der Zersetzung, man möchte sagen des aufgelösten Schlammes behandelt werden, fehlt eine jede geistige Erhebung in der Darstellung. Ueber Schabbathai Zebi und Jonathan Eybenschütz wird viel Neues zusammentragen, allein man kann sich durch Hn. Gr. doch nicht die Zeit erklären, die solche willig verehrte Häupter entstehen lassen konnte. Wenn man in Eybenschütz einerseits einen für seine Zeit hochbegabten und mit allen Mitteln damaliger Gelehrsamkeit ausgerüsteten Mann anerkennen muß und ihn doch andrerseits mit allen damaligen Schwärmern engverbündet sieht: so muß daran der Charakter der Zeit gemessen werden, es muß danach das Gehör, das ein Schabbathai Zebi, ein Frank gefunden, erklärt und ein Urtheil über die wilde Gährung, in die alle trüben überkommenen Elemente versetzt waren, festgestellt werden. Der Proceß ist jedoch mit der vollzogenen Achterklärung über die Kabbalah und den Sohar noch keineswegs beendigt. Der vertrocknete Thalmudismus, dem die Kabbalah eine Verklärung bringen wollte, ist noch immer als ein todtes Residuum vorhanden, und die Geschichte muß durch den Rationalismus hindurch, der ihn blos negirt, zum Kriticismus fortschreiten, der ihn erklärt und auflöst. Und hier stehn wir noch mitten inne.

Die nicht genügende Erkenntniß der Zeit hat bei Hn. Gr. das Urtheil getrübt über Männer, die, an sich tüchtig, an der Krankheit der Zeit untergegangen sind. Was Herr Gr. über Leon Modena und Joseph Delmedigo sagt, ist durchaus schief und nicht im Stande die durch mich gewonnenen Urtheile auf den Kopf zu stellen. Wenn

er beide Männer, die keine Genies und keine felsenfesten Charaktere waren aber doch in sich und, soweit es ging, öffentlich gegen die Verkehrtheiten der Zeit einen energischen Kampf führten, unbillig herabsetzt: so erhebt er andererseits wieder Moses Chajim Luzzatto, namentlich dessen dichterische Leistungen, ohne genügende Einsicht. Was ich früher (Wissensch. Zeitschr. 2c. Bd. IV, S. 250 ff) über dessen dramatisches Gedicht: Migdol Os gesagt, gilt im Grunde auch von seinem „la-Jescharim Thehillah", von welchem Hr. Gr. mit arger Uebertreibung sagt (S. 383), Luz. habe sich darin „eine eigne dichterische Sprache mit bezaubernder Jugendfrische, Schönheit und Wohllaut geschaffen". Ohne Luzzattos dichterische Begabung herabzusetzen, muß doch zugestanden werden, daß er sich Constructionen erlaubt, die ganz unhebräisch sind, und wer so am Geiste der Sprache sündigt, ist kein Meister derselben.[1])

Wir sehen auf beiden Seiten, in nüchternen Männern, wie Modena und Delmedigo, und in den gewaltsam in die Räthsel der Speculation vordringenden und sich in Schwärmerei verstrickenden, wie Luzzatto, Geschöpfe der Zeit, denen das Ringen mit deren Unklarheit nicht gelingen will. Selbst ein Spinoza war nicht ohne Anregung von ihr, zumal von der Kabbala, geblieben, wie auch Hr. Gr. richtig betont, er hat seinen Zusammenhang mit der Zeit, selbst mit den von ihm heftig bekämpften jüdischen Aristotelikern nicht aufgegeben (vgl. Wissensch. Zeitschr. Bd. V, S. 355). Aber auch die weniger klaren Geister, selbst die angesehenen Apostel Schabbathai Zebi's waren stark philosophisch influirt, und so hätte zur Charakteristik Chajon's die Stelle aus Ergas' Thochachath megullah (10a) nicht übergangen werden dürfen, Ch. habe auf die Frage, warum die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkte geschaffen worden sei und nicht früher? geantwortet, die Voraussetzung der Frage sei falsch „die Schöpfung sei eben mit dem Schöpfer zugleich entstanden" יען מיום שנתהווה הבורא היתה הבריאה.

So ist eine Vertiefung der Geschichtsauffassung überall noch

---

[1]) Auch in la-J. Th. begegnen wir Satzverbindungen, wie יש ... ויש, „Einige ... Andere", אובה אשר אוכל, ich wollt', ich könnte, ככוח חפצתי, wie ich will, dem Demonstrativum ohne Artikel und dem Nomen vorangesetzt, אין טוב אשר, es ist Nichts besser als daß, הֵנָּה, was „hierher" bedeutet, für „hier", was פֹּה, אָנָּה (wohin) für wo, was אַיֵּה heißen müßte, סוף ערך אמצאנו, ich werde ihn noch finden und Aehnliches. Das ist weder hebräisch noch schön.

nöthig; wir kennen die Geschichte erst, wenn wir sie erkennen. Dazu werden neue Materialien, die allmälig erschlossen werden, das Ihrige auch beitragen. So hat neuerdings Güdemann in Frankel's Monatsschrift S. 117 f. sabbathianische Lieder veröffentlicht. So taucht eine Gebetbuch-Ausgabe in dem Müller'schen Cataloge N. 2658 auf, die interessant genug ist, daß wir das dort Verzeichnete hier wiedergeben; sie trägt den Titel תקון קריאה לכל לילה ויום, ist von Nathan Benjamin Gazati geordnet (Amst. 1666. 12° bei Tartas), beigebunden sind, dems. Jahre u. dems. Drucke angehörig: סליחות לאשמורות הבקר ותחינות ימי התענית ויום כפור קטן nach d. Ritus d. Gesellsch. Talmud Tora zu Amst., und: Ensena a pecadores. Diese Schriften fehlen bei Steinschneider. „Sowohl das תקון als die סליחות haben ein Titelkupfer mit 2 Abbildungen, a. Schabbatai Z'bi auf einem Thron sitzend und b. derselbe an einem Tische, umgeben von 12 Jüngern"! So dürften ferner zwei Schriften Hottinger's, des gelehrten christlichen Zeitgenossen, auf welche neuerdings (in Hilgenfeld's Zeitschrift S. 263) Fritzsche aufmerksam macht, Beachtung verdienen. Die eine ist 1666 in Qu. gedruckt, zwar „anonym, aber ohne Zweifel von Hottinger verfaßt", wie sie auch in einem Bande der Züricher Kantonal-Bibliothek, der nur Hottingeriana enthält, sich findet. Sie hat den Titel: „Send-Brieff" und enthält in I: „daß alles, was von dem newen Propheten Nathan Levi, und dem auffgeworfenen König der Juden die Zeithero spargiert worden, vngegründet seye". Die zweite sind Nachrichten, welche der in der Züricher Stadtbibliothek befindliche Thesaurus Hottingerianus XXX (29) S. 287—361 enthält. Vielleicht erfahren wir auch noch, wer der bis jetzt ganz unbekannte sabbat. Apostel יום רע המקולל (Grätz S. LX) gewesen, was sicher nichts Anderes als eine schmähende Umwandlung von יום טוב ברוך Jomtob Baruch ist. Freilich die Hauptsache bleibt nicht die Masse des einzelnen Stoffes, sondern dessen Durchdringung und das feine Gehör für die Weckstimmen der Zeit, die im wildesten Durcheinander nicht überhört werden dürfen.

28. April.

Umschau.

1. Ein Catalog.

Der in Bd. V, S. 175 f. in Aussicht gestellte Catalog ist nun erschienen unter dem Titel: „בית הספר. Catalog der reichhaltigen Sammlungen hebräischer und jüdischer Bücher, Handschriften, Kupferstiche, Portraits 2c., nachgelassen von Rabbiner Jakob Emden, vom Oberrabbiner M. J. Lewenstein in Paramaribo und Anderen (über 5000 Nummern), welche am 2. November 1868 und folgenden Tagen des Morgens um 10 Uhr und des Abends um 6 Uhr von Frederik Muller in Amsterdam öffentlich versteigert werden. Erster Theil: Druckwerke: Hebraica. [Der zweite Theil, enthaltend: Druckwerke (Judaica), die Handschriften, Kupferstiche, Portraits 2c. nebst einem Anhange von hebräischen Druckwerken, welche im ersten Theil nicht vorkommen (etwa 300 Nummern), erscheint im Juni.]" Diese ausführlichen Angaben überheben uns einer jeden weiteren Mittheilung. Dieser erste Theil mit 2675 Nummern verzeichnet eine sehr umfangreiche Bibliothek, worunter nicht wenig schätzbare Werke und sehr seltene Ausgaben. Nach einigen Verweisungen scheint es, daß auch bereits ein „ausführlicher Catalog", der etwa nach dem a. a. O. besprochenen Probebogen eine genauere Beschreibung der Werke giebt; derselbe ist mir jedoch nicht bekannt geworden (vgl. jedoch unten). Ich wiederhole übrigens hier den ernstlichen Protest, welchen ich bereits bei der Besprechung des Catalogs des British Museum erhoben (diese Zeitschr. Bd. V, S. 183), gegen die unbegründete Angabe des Verfassers des Jalkut mit Schim'on „Karo" (wie hier N. 699, S. 56 wohl noch als Druckfehler für Kara steht). Ein solches Phantasma hat nicht das Recht als beglaubigte Thatsache aufzutreten. —

Nachträglich erhalte ich „Anhang zum Catalog der hebräischen und jüdischen Bücher und Handschriften, nachgelassen vom Oberrabbiner L. B. Schaap", welche gleichfalls von Muller am 8. Mai versteigert werden. Der Anhang beginnt mit N. 873 — woraus der Umfang des mir nicht bekannt gewordenen Catalogs erhellt — und umfaßt Hebraica bis 1058, dann Judaica bis 1106, eine gleichfalls schätzbare Sammlung. Auf dem Umschlage wird als erschienen verzeichnet: „Ausführlicher bibliographischer Catalog der reichhaltigen Sammlungen hebräischer und jüdischer Handschriften,

nachgelassen vom Rabbiner Jakob Enden, vom Oberrabbiner M. J. Lewenstein in Paramaribo und Anderen. Erste Lieferung. Fl. 2." (vgl. oben).

30. April.

2. Eine Recension Ewald's.

Eine Anzeige des Derenburg'schen Buches (essai u. s. w. vgl. diese Ztschr. Bd. V S. 261 ff.) von H. E.[wald] in den Gött. g. A. kann, weil sie gar zu charakteristisch, nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Es wird daselbst — natürlich nach Der. S. 266 f. — die Kindersage aus Gittin 56 b erzählt, welche zur Veranlassung des Römerkampfes und der Auflösung des jüdischen Staates eine hartnäckige Privatfeindschaft macht, durch welche verleitet ein Gastgeber, welcher einen befreundeten Kamza einladen wollte, den durch Schuld das Boten erschienenen und von ihm gehaßten Bar-Kamza unter keiner Bedingung bei dem Mahle duldete. Dieser, auch über die mitanwesenden Gelehrten, welche seine Kränkung stillschweigend mitansahen, entrüstet, rächte sich durch eine Denunciation beim römischen Hofe, daß die Juden in Empörung gegen diesen seien und ein von seiner Seite dargebotenes Opfer abweisen würden. Bar-Kamza wurde selbst zum Ueberbringer eines Opferthieres gemacht, und er brachte demselben unterwegs eine kleine Verletzung bei, welche es nach dem jüdischen Gesetze zur Darbringung auf den Altar untauglich machte. Während man dennoch um des Friedens willen das Opfer annehmen wollte, drang Sacharia ben Abkulos mit der entgegenstehenden Ansicht, welche starr an der gesetzlichen Vorschrift festgehalten wissen wollte, durch, und als man, Verrath fürchtend, den Boten, welcher dem Thiere die Verletzung beigebracht, bei Seite schaffen wollte, verhinderte auch Dies Sacharia, und das Unheil brach herein. Diese Geschichte wird im Namen Jochanan's erzählt, des Schülers Rabbi's, welcher den ersten Grund zur jerusalemischen Gemara gelegt und in der Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts gelebt hat. Die Geschichte wird von ihm zur Empfehlung besonnener Erwägung und zur Warnung vor eigensinniger Schroffheit benutzt. Ferner wird von der Gemara gleichfalls unter seinem Namen die belehrende Bemerkung angeknüpft, daß die peinliche Starrheit des Sacharia die Veranlassung zum Tempelbrande gewesen sei. Letztere Bemerkung, die sich an wirklich historische Personen und Thatsachen knüpft und uns die Kluft

zwischen den gemäßigten Pharisäern und den peinlich-schroffen Zeloten offenbart, wird im Namen des Thannaiten Joße bereits aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts mitgetheilt und war wohl schon früher im Munde des Volkes geläufig [1]). Die Geschichte von Kamza und Bar-Kamza aber, gleichfalls allerdings das Israel widerfahrene Mißgeschick von sittlichen Gesichtspunkten aus beleuchtend, ist ein Zeichen, wie der Gesichtskreis sich in der Beurtheilung der großen Weltereignisse den Rabbinen, „kaum zwei Jahrhunderte nach der Zerstörung des Tempels", wie Derenburg richtig a. a. O. ausdrücklich bemerkt, verengt hat und man im Stande war, dieses im Gange der Weltgeschichte tiefwurzelnde tragische Ereigniß auf eine Privatgehässigkeit zurückzuführen. Ob an dieser Geschichte mit Kamza und Kamzasohn etwas Wahres ist oder ob sie vielmehr eine freie Bildung der Volkssage ist, sich anlehnend an den Namen des Kompsos, Sohnes des Kompsos, der nach Josephus ein vornehmer Anhänger der Römer in Tiberias gewesen, bleibt hierbei Nebensache.

Hr. Ewald, zu dem wir nunmehr zurückkehren müssen, macht jedoch aus Jochanan — Jochanan ben Sakkai! In seinem, des Zeitgenossen der Tempelzerstörung, Munde müßte das Geschichtchen eine bei Weitem erhöhte Bedeutung erhalten; deßhalb macht er, nachdem er über Jochanan b. Sakkai unnütze Worte macht und eine Parallele zwischen ihm und Johannes aufstellt, daraus eine von Jochanan erfundene Parabel, welche die Parteien zur Besonnenheit führen sollte. Kamza und Bar-Kamza sind keine wirklichen Personen, sondern sie bedeuten — Kamez und Kleinkamez, Zere, so wie wir sagen: A und B! Freilich kannte weder Jochanan ben Sakkai noch der spätere Jochanan noch endlich die Gemara und die ganze Midrasch-

---

[1]) Schon Der. macht darauf aufmerksam, daß Sacharia b. Abkulos identisch ist mit dem bei Josephus vorkommenden Zeloten S. b. Amphikalos, von ihm auch in einem andern Falle bei einer peinlichen Gesetzesübung die Rede ist in Thoßeftha Schabbath c. 17 (aufgenommen b. Schabbath 143 a); auch dort wird und zwar an ganz ungeeigneter Stelle, da daselbst gar kein Zusammenhang zwischen seiner Peinlichkeit und der Tempelzerstörung erfindlich ist, was aber umsomehr beweist, daß bei seinem Namen an diese Warnung zu denken schon geläufig war — diese Bemerkung angeknüpft, aber, wie auch in Midrasch zu Klgl. 4, 2, wo die Geschichte von Kamza und Bar-Kamza wieder erscheint, im Namen Joße's und in der kürzeren Form: עכורתהורו של ר' זכריה בן אבקילוס שרפה את ההיכל. — Auch die Abweisung der kaiserlichen Opfergaben ist eine geschichtliche Thatsache, welche von Josephus auf den Genossen Sacharias, Elasar b. Chanania, zurückgeführt wird.

Literatur den Namen eines Vocals, und sind diese Namen sicher erst frühestens mit dem siebenten christlichen Jahrhunderte bei den Juden eingedrungen. Da jedoch Ewald das Gegentheil behauptet, muß er es natürlich besser wissen.

Es genügt an diesem Beispiele.

12. Juli.

3. Ein Manuscript des jerusalemischen Thalmud und andere Erfurter Handschriften.

1. Vom jerusalemischen Thalmud ist bis jetzt blos ein einziges, in Leyden aufbewahrtes handschriftliches Exemplar bekannt, dasselbe, nach welchem die Bomberg'sche Ausgabe — zugleich die Mutter aller späteren — veranstaltet worden. Nicht minder bekannt ist der verwahrloste Zustand unserer Ausgaben; derselbe ist durch den des Codex veranlaßt, indem der Schreiber selbst sagt, er habe die Abschrift nach einem sehr fehlerhaften Originale angefertigt, es sei ihm nicht gelungen, die Unrichtigkeiten genügend zu erkennen, kaum deren Hälfte zu berichtigen, so daß er die Nachsicht des Lesers in Anspruch zu nehmen sich gedrungen fühlt (Steinschneider im Leydener Cataloge S. 342). Bei der, in neuerer Zeit noch mehr erkannten hohen geschichtlichen Bedeutung der jerusalemischen Gemara verdient die Nachricht von dem Vorhandensein noch eines weiteren Codex mit ganz besonderm Interesse aufgenommen zu werden. Ein solcher soll sich nämlich in der Erfurter Ministerial-Bibliothek finden. Diese Nachricht lesen wir in Dr. Adolf Jaraczewsky's „Geschichte der Juden in Erfurt" (Erfurt 1868. VIII und 120 S. 8), S. 117 (vol. XII). Leider aber ist die Mittheilung über diese seltene und hochwichtige Handschrift so ungenügend, daß daraus nur die dringende Aufforderung an kundige Gelehrte folgt, sich mit diesem Funde eingehend bekannt und darüber Mittheilungen zu machen. Soviel scheint aus den Worten des Hrn. J. hervorzugehn, daß auch dieser Codex nur die vier ersten Ordnungen enthält, jedoch nicht die Ordnung V (Kodoschim), welche von den Rabbinen des Mittelalters noch benützt worden. Die einzigen Worte des Beschreibers: „Ist bis Theil V (Kodaschim) Buch (Perek) 1 fortgesetzt" wollen wohl nichts Anderes aussagen und bedeuten wohl kaum, daß der erste Abschnitt etwa von Sebachim sich noch darin finde. Wir müssen die Aufforderung an Sachkenner, den Codex gründlich zu untersuchen, recht angelegentlich wiederholen. —

2. Ueber andere interessante Handschriften dieser Bibliothek ist mehr bekannt. So ist erst vor Kurzem in dieser Zeitschrift (oben S. 57 ff) über eine kleine Maßorah (bei Jaracz. N. 11 S. 116 f) berichtet worden; daß der dort erwähnte Gerschom nicht der berühmte Lothringer Gerschom ben Jehudah, „die Leuchte des Exils" ist, braucht für den Kundigen nicht auseinandergesetzt zu werden. — Sicherm Vernehmen nach, hat Hr. Dr. Frensdorff in Hannover sich eine Abschrift von dieser Maßorah-Redaction gemacht. — Eine andere Handschrift, eine Sammlung mehrerer Werke enthaltend (bei J. N. 15, S. 117), hat sich als die Quelle verschiedener neuerer Productionen nach einem angeblichen Heinemann'schen Codex herausgestellt (vgl. Kirchheim in dieser Ztschr. oben S. 47 f). — Untersuchung verdient noch ein Bibelcodex (bei Jar. N. 1. 2 S. 115), welcher zu allen Büchern der Bibel auch das Thargum enthält. Aus ihm hatte Beck das Thargum zur Chronik zum ersten Male veröffentlicht und Einiges über ihn in seinem Widmungsschreiben mitgetheilt; allein auch das Thargum zu den übrigen Hagiographen ist von Wichtigkeit, da dasselbe noch sehr sorgsame handschriftliche Vergleichungen erfordert.

Mögen die uns so nahe liegenden Schätze nicht unbenützt bleiben!

14. Juli.

4. Die Rathlosigkeit über Lessing.

So hatten wir vor etwa sechs Jahren eine kurze Betrachtung überschrieben (diese Ztschr. Bd. II, S. 73. ff), in welcher die seltsamen Versuche, den todten Lessing nachträglich zu bekehren, charakterisirt wurden. Daß dieser Kitzel noch immer nicht nachgelassen, belehrt uns die Anzeige eines Büchleins: „Kurd und Blanda. Ein Nachspiel zu Nathan dem Weisen (Heidelberg 1867. 21 S.)", welche die neue evang. KZ. dieses Jahres N. 9 bringt. Dieselbe beginnt mit den Worten: „Der Wunsch, das große Toleranzdrama Lessing's anders schließen zu sehen, als es eben schließt, ist sehr natürlich bei allen, welche des Verfassers Absicht nicht theilen oder nicht verstehen (?). Wer kann es gerne mit ansehen, daß edle Naturen im schalsten Deismus stecken bleiben, wenn ein Autor es so leicht und bequem in der Hand hat, sie gläubig werden zu lassen!" — Ja, wie einfältig war doch Lessing, daß er Recha-Blanda und Kurd, die, wenn auch mohammedanisches Blut in ihren Adern rollt, doch getauft und letzterer noch dazu ein Kreuzritter ist, nicht wirklich

eifervolle Christen werden läßt! Und wie „bequem hatte er es in seiner Hand", auch noch den alten Nathan voll Rührung dem Kreuze zuzuführen, so daß er in überfließender demüthiger Dankbarkeit sein Geschick preist, das noch den Greis dieser Gnade würdigte! Und Saladin? Konnte er nicht sagen: wenn ich nicht Saladin wäre, ich möchte ein Mönch sein? Einfältiger Lessing, stehe auf und gehe bei Hn. Prof. Meßner wenigstens in die Schule, wenn Du nicht lieber gleich zu den Füßen Hengstenberg's sitzen willst!

30. Juli.

Aus Briefen.

Von Hrn. Rabb. Dr. Grünebaum, Landau, 17. Febr.

In meiner Sittenlehre ꝛc. S. 140 schrieb ich: „Die Lehre von der Erbsünde und der Gnade auch in moralischen Dingen (praedest.) dieser weitere entschiedene Gegensatz gegen d. alte Lehre, hat Paulus zwar nirgends so weit ausgedehnt, wie die spätere Kirche und namentlich Augustin sie lehrt . . . .

In einer giftigen Besprechung meines Buches nun in einem pfälzischen ultramontan-fanatischen kath. Sonntagsblatte, das fortwährend den Glaubenshaß schürt, wird der Charakter meines Buches als „eine Verherrlichung des Judenthums und die frechste Beschimpfung Jesu Christi des göttlichen Stifters des Christenthums" kurz bezeichnet, und unter andern Vorwürfen, wie z. B. daß der Vf. „Jesus Christus nicht als Gottes Sohn, auch nicht als Messias, nicht als Erlöser der Menschheit" anerkenne, was sich am Ende von einem Juden nicht anders erwarten lasse; daß Jesus nach ihm „ein echter Sohn seines Volkes im ganzen vollen Sinne des Wortes", sogar „ein echter Jünger des Pharisaismus, ein Hillel'scher Pharisäer gewesen sei, neben diesen und andern Todsünden, die dem Vf. vorgeworfen werden (von irgend welcher Widerlegung ist dabei gar keine Rede), treten als Ausdruck des vollen Zornes des Kritikers (!) folgende Worte als schwere Geschütze auf: „Der Herr Bezirksrabbiner hat auch schon etwas gehört oder gelesen von der praedestinatio (Vorherbestimmung) und „meint, es wäre das die Gnade auch in moralischen Dingen"; ferner wirft er der späteren

Kirche und namentlich dem heiligen Auguſtinus vor, daß ſie alle Willenskraft aufgehoben" u. ſ. w. Nun habe ich zwar keine Gelegenheit gehabt, den „heiligen Auguſtinus" ſelbſt zu ſtudiren. Allein in jeder chriſtl. Dogmatik wird dieſer Satz, ſo viel ich weiß, zweifellos hingeſtellt. Die römiſche Kirche hat zwar Auguſtinus Lehre vom völlig geknechteten Willen durch den Semipelagianismus zu mildern geſucht und nur eine durch die Erbſünde geſchwächte, nicht völlig aufgehobene Willensfreiheit angenommen. Allein es iſt bekannt, daß noch der Calvinismus die Aug. Lehre in ihrer äußerſten Conſequenz feſthält, und wenn auch die lutheriſche Kirche nur eine bedingte praed. gelten läßt, ſo hat ſie doch Luther ſelbſt noch in ſeiner Schrift de servo arbitrio feſtgehalten. Johannes Gerhard (der Lutheraner) ſpricht ſich in ſ. locis, wenn auch etwas gewunden, doch folgendermaßen aus (loc. XI. cap. 2, 21.): „Si ergo quaeratur de illa libertate rectitudinis seu de *δυνάμει* illa, ad alterutrum, bonum puto vel malum eligendum vel repudiandum aequaliter se habente, dicimus eam periisse. Homo enim male utens libero arbitrio. et se perdidit et ipsum. Cum enim libero arbitrio peccaretur victore peccato amissum est et liberum arbitrium, a quo enis quis directus est, huic servus addictus est", verba sunt August. in Enchir. c. 30. Atque hoc respectu idem vocat „arbitrium hominis non amplius liberum, sed servum" lib. 2. cont. Julian. etc. Ferner 23. Postquam enim per peccatum imago dei amissa est, simul etiam *δύναμις* illa bonum eligendi amissum est.

Jedenfalls iſt es klar, daß die „Herren" des chriſtl. Pilger über die praedestinatio weder etwas gehört noch geleſen haben, und daß nur die kühne Frechheit, mit welcher man über alles von jüdiſcher Seite Kommende den Stab zu brechen ſich gewöhnt hat, dieſes hochmüthige Abſprechen dictiren konnte.

Indeſſen dürfte der Verfaſſer des Buches im Hinblick auf die wahre Wuth, mit welcher man von ultramontan katholiſcher Seite über das Buch herfällt, zu einigem Stolze ſich berechtigt fühlen. In manchen Kirchen hat man förmlich von dieſer Seite gegen das Buch gepredigt, wie einſt gegen Renan und die „Gläubigen" davor gewarnt. So noch vor ganz kurzer Zeit in der katholiſchen Kirche zu . . . in der Nähe von Landau, wie dies durch die unverdächtigſten Zeugen erhärtet iſt.

Von Hrn. Prof. Stern, Göttingen, 13. März.

. . . Die Erklärungen, die man bis jetzt von ירח האיתנים gegeben hat, bedürfen kaum einer Widerlegung. Da jetzt der Name בול auf der Inschrift des Sarkophags von Eschmunezer nachgewiesen ist, so kann es keinen Zweifel leiden, daß diese Monatsnamen, welche nur bei dem von phönicischen Werkleuten geleiteten Tempelbau vorkommen, bei den Phöniciern im Gebrauch waren. Nun wissen wir durch die Griechen, daß die Hauptgötter der Phönicier καβειροι, כַּבִּירִים, genannt wurden; insofern כביר mit איתן Synonyme sind, will es mir daher scheinen, daß ירח האיתנים „Monat der Kabiren" ist. Daß in diesem Monate große Feste — und nicht etwa blos bei den Israeliten — gefeiert wurden, zeigt der Umstand, daß er im Kalender von Heliopolis (Balbek) αγ genannt wird, dem חָג entsprechend (s. üb. d. Monatsnamen S. 21 u. 177). Ich glaube, daß auch im Buche der Könige das בחג nicht „am Feste", sondern im Monate חג bedeutet, sonst müßte dieses Wort nach und nicht vor הוא החדש השביעי stehen. Ob nicht auch in dem איתן האזרחי ein Kabire steckt?

Von Hrn. S. M., Bukarest 8. März.

. . . In der Bibel wird mehrmals betont, daß die Priester besitz- und vermögenlos waren, sie erhielten keinen Antheil am Lande, sondern nur Zehnten, Opfergaben und Armenbeiträge; so sagt Moses Deuter. 18, 1: „Nicht werde den Priestern den Leviten, dem ganzen Stamme Levi Antheil und Besitz mit Israel, die Feueropfer des Ewigen sollen sie genießen". Und doch stellt sich bei genauer Betrachtung heraus, daß die Leviten besser gestellt waren als das übrige Israel. Denn abgerechnet die Opfergaben, מתנות כהונה, die doch beträchtlich waren, betrugen die Hebe und Zehnten, תרומה ומעשרות, erstere nach dem mittleren Stand gerechnet, wonach der fünfzigste Theil entrichtet wurde, zwei Procent, letztere zehn, zusammen 12% des Ertrags von einem jeden Stamme, und rechnet man, daß zwölf Stämme dem einen Levi steuerten, so stand dieser einem jeden der andern mit 144% des Einkommens gegenüber. Erwägt man ferner, daß die Gesammtzahl der Leviten selbst vom Alter eines Monats an gerechnet zu der der Israeliten überhaupt, deren Zählung erst vom zwanzigsten Jahre an beginnt, sich wie 1 zu 27 verhält, so ist es noch unerklärlicher, wie Moses den

Stamm Levi als vermögenlos darzustellen vermochte, während derselbe viermal so große Revenüen hatte als jeder der andern Stämme!

[Ich habe diese Anfrage eines schlichten aber denkenden Bibellesers nnd Thalmudkenners mit Willen aufgenommen, um darzuthun, wie der gesunde natürliche Sinn, die nüchterne, ich möchte sagen die geschäftliche Betrachtungsweise zur kritischen Auffassung hindrängt. Diese brauche ich wohl nicht weitläufig auseinanderzusetzen und will nur kurz darauf hinweisen, wie das Verhältniß nach ihr sich stellt. Das Deuteronomium ist es allerdings, welches die Leviten immer mit den Armen, den Fremdlingen, den Wittwen und Waisen zusammenstellt, sie mit Armengaben zu bedenken, bei Festmahlen heranzuziehen empfiehlt; allein das Deuteronomium kennt auch gar keine feste Abgabe, welche an Leviten zu entrichten wäre. Es weiß Nichts von einem Zehnten, der diesen gegeben werden soll, sondern nur von einem solchen, den die Eigenthümer selbst „an dem Orte, den Gott wählt", verzehren; es weiß Nichts von zahlreichen Opfern, am Allerwenigsten von Fettstücken, die davon für den Altar ausgeschieden werden. Was den Priestern in Deut. 18, 3. 4. zugesprochen wird, wovon wieder die andern Bücher durchaus Nichts wissen, nämlich Bug — nur noch bei dem Opfer des Nasiräers Num. 6, 19 —, Kinnladen und Magen vom Opfer, ist offenbar späterer Zusatz. Nirgends wird sonst im Deuter. von den Priestern schlechtweg, כהנים, sondern von den Priesterleviten, הכהנים הלוים, gesprochen, eine strenge Scheidung zwischen den Priestern und andern Gliedern aus dem Stamme Levi kennt das Deuter. nicht, wie auch V. 6 ff. beweist. Der Anstoß jedoch, den man in der ersten Zeit des zweiten Tempels, in der Zeit der Priesterherrschaft an dieser Gleichstellung nahm, gab, zumal da sie auch mit den andern Büchern des Pentateuchs nicht im Einklang stand, zu diesem wie noch etwa zu manch anderm Zusatze (etwa 21, 5) Veranlassung. In der Wirklichkeit fand die Ausführung der Zehntenabgabe an die Leviten große Schwierigkeiten und mußte erleichtert werden, dennoch aber waren die Priester als reich bekannt, als vom Gute des Volkes sich mästend verhaßt. G.]

Von Hrn. Dr. Kohler, Fürth, 15. März.

Bei dieser Gelegenheit will ich Ihnen mittheilen, welchen Eindruck das Fürst'sche Werk auf mich machte, als ich es vor einigen Wochen durchblätterte. Schon bei der Ankündigung des Werkes mit dem stolzen Titel: „Geschichte der hebräischen Litteratur" kam mir das Bedenken: Ist es wirklich schon Zeit eine Geschichte der hebr. Litteratur zu schreiben, nachdem die ganze biblische Wissenschaft noch kaum aus den Windeln gehoben und bisher in dem sehr bescheidenen Gewand einer „kritisch-historischen Einleitung" einhergeschlichen ist. Wer heutzutage eine Litteraturgeschichte schreibt, muß doch die mustergiltigen ähnlichen Werke auf dem klassischen Litteraturgebiet zum Vorbild nehmen und darf sich die Mühe nicht verdrießen lassen in tiefe, schwerzugängliche Schachten hinabzusteigen, um drunten in der Tiefe die feinen Aederchen und Kanäle aufzuspüren, die unter mannigfachen Schichten geborgen zum sprudelnden Quell münden, der dann erst sichtbar wachsend zuletzt als mächtiger Strom daherbraust. Wird uns nun Herr Prof. Fürst an diese Uranfänge, an diese Quellen hinführen, diese dunklen Gebiete im Hintergrund uns erblicken oder ahnen lassen? Mit diesen Gedanken nahm ich das Buch zur Hand, aber schon in der Einleitung schien mir der Verf. nichts Neues zu versprechen, da er mehr einen Kreis von „gebildeten" Lesern voraussetzt, die sich orientiren wollen, deren Gesichtskreis also nicht über das vor ihnen Liegende hinausgeht, denen man nicht sagen darf, daß hinter den hochragenden Bergen an des Horizontes Ende auch noch Berge und Thäler und Menschen darin sind, kurz denen man nichts Neues und zu Neuem Anregendes, sondern nur „Sicheres" und Wiederholtgesagtes in vereinfachter Form und von verflachtem Inhalte sagen darf. Nun an solchen Schriftstellern mangelt es uns unter den jüdischen Gelehrten gerade nicht. Recht stutzig ward ich aber doch, als ich das Inhaltsverzeichniß las und das Buch selbst durchblätterte, Alles nach Ewald'schem Muster und Ewald'scher Schablone zugeschnitten zu sehen, so daß ich hätte glauben können, den I. Band der Gesch. d. V. Isr. vor mir zu haben. Und wie die Form so der ganze Inhalt des Buches, welches das Fünfbuch und Josua behandelt. Dieselben Quellen werden angenommen: ein Buch des Redlichen — ספר הישר, eine Sammlung nationaler Gedichte und „ein Buch der Kriege Jahwes" neben chronologischen

Tabellen und einer Biographie des Moses. Als neu weiß uns der Verf. höchstens zu erzählen, daß es auch ein ספר משל הקדמני gegeben hätte, weil I. Sam. 24, 14 משל הקדמני — ein altes Sprichwort angeführt wird. Die inneren Bestandtheile des Pentateuchs bescheidet er sich, auf eine Grundschrift, das Ewald'sche Buch der Ursprünge und einen Ergänzer zu reduziren. Ist das aber gegen Knobel, der viel mehr Erzähler annimmt, ein verbessernder Fortschritt? Oder hat die Litteraturgesch. dabei gewonnen, wenn auf der Bertheau'schen Hypothese einer ursprünglich dekadischen Anlage der Gesetzgebung weiter fortgebaut und willkürlich die Gesetze der älteren und jene der jüngeren Geschichtsquelle zugeschrieben werden, (wobei auch nur Ewald Vorgänger ist), wenn nicht z. B. solche Doppeltexte, wie die wörtlich gleich ausmündenden Gesetzessammlungen Cap. 23, 12—19 u. Cap. 34, 17—26 auf eine gemeinschaftlich ältere Quelle zurückgeführt werden, oder wenn eine solche Reisetabelle wie Num. 33, 1—49 schlicht und einfach in dieser Fassung als von Moses selbst herrührend angenommen wird, wie schon Ewald thut, ohne daß gar beachtet wird, daß alle eingeflochtenen, geschichtlichen Aufzeichnungen im Anfang abgebrochen und anderswo fortgesetzt sind. So kann doch wahrlich V. 14 nicht geschlossen haben, wenn nicht der Bericht Exod. Cap. 17 sich daran reihte, oder V. 40, wenn nicht Num. Cap. 21 den Sinn vollendete. Ist man aber erst zu dieser Einsicht gekommen, daß manche abgebrochene Stücke anderswo wieder aufgenommen werden — manchmal freilich auch nicht z. B. Exod. 6, 14—27 — und auf einen ursprünglichen Zusammenhang schließen lassen, so wird man die Versuche aufgeben, eine durchgängige Scheidung zwischen der elohistischen Grundschrift und dem jahwistischen Erzähler vorzunehmen. Dagegen hätte ich ganz andere Behauptungen aufzustellen, die jedoch im Briefe blos flüchtig hingeworfene Gedanken bleiben und einer besonderen Darlegung bedürfen.

[Was von dem „Buche der Kriege Gottes", das man in Num. 21, 14 erwähnt zu finden glaubt, zu halten ist, habe ich bereits in der Zeitschrift der DMG. Bd. XIV. S. 316 f. und Bd. XVI. S. 287 f. nachgewiesen. Fast alle alten Uebersetzer lesen nicht: בְּסֵפֶר מלחמת, wonach das erstere Wort von dem andern Worte durch den st. constr. abhängig wäre, vielmehr lesen sie בַּסֵּפֶר, wo sie trennen und die Worte מלחמת ה׳ gehören dann zum Inhalte dessen, was im Buche verzeichnet ist. Also: Deßhalb

wird gesagt in dem Buche: Der Kampf Gottes bei Sahab in Suf (so nach den 70 zu lesen, vgl. Deut. 1, 1). Es wird demnach gar kein „Kriegsbuch" erwähnt; das „Buch" aber steht hier wie Exod. 17, 14. G.]

Von Hrn. Prof. Dr. Chwolson, Petersburg, 15. März.

Ihre Zeitschrift wird also trotz des, für die deutschen Gelehrten schmählichen Beispiels (V. S. 128, Anmerk. 1) fortgesetzt werden. In keinem Lande in Europa (außer Rumänien) herrscht noch so viel Judenhaß wie in Deutschland und kein Volk hat noch so viele Vorurtheile gegen Juden wie das deutsche; und so verfährt man in Deutschland gegen die deutschen Juden, die doch in vieler Beziehung unendlich höher stehen als die in den andern Ländern! Nirgends war die Lage der Juden eine so traurige und drückende als in den deutschen Ostseeprovinzen und wehe dem Juden, der bei uns eine Anstellung bei einer Behörde sucht, an deren Spitze ein Deutscher steht. Der frühere Chef des hiesigen Medicinaldepartements, ein Deutscher, hat gesagt: so lange er lebe, werde er keinem Juden eine Kronsstelle geben, er hat Wort gehalten; aber glücklicher Weise nur kurze Zeit, denn sein Nachfolger, ein honetter Russe, denkt und handelt anders. Viele jüdische Aerzte dienen in Kronshospitälern und als Militärärzte. Mir sind zwei Juden bekannt, die als Untersuchungsrichter angestellt sind, jetzt ein sehr ehrenvoller Vertrauensposten; Einen von diesen beiden kenne ich persönlich, ein noch ganz junger Mann. Im Justizministerium dient auch ein mir bekannter jüd. junger Mann, der Mitredacteur des Journals dieses Ministeriums ist und jetzt zum Mitglied der Commission zur Revision des großen Gesetzbuches (d. russ. Landrecht) ernannt wurde. Unlängst wurde ein Jude als Privatdocent (ein solcher hungert hier nicht, sondern bekommt als Belohnung gegen 200 R. jährlich für jede wöchentliche Lection, für 3 — 4 wöchentliche Lectionen 600 — 800 R. jährlich) an der hiesigen Universität angestellt. Der Umstand, daß er ein Jude ist, wurde dabei gar nicht zur Sprache gebracht. Harkawi ist empfohlen worden zur ferneren Ausbildung auf Kosten der Regierung nach dem Auslande geschickt zu werden, um dann die Professur für die Geschichte der semitischen Völker einzunehmen. Die gehässige Stimmung, die sich in der letzten Zeit in manchen Journalen und in Regierungsmaßregeln in den südwestlichen, ehemals

polnischen Provinzen, gegen die Juden geäußert hat und woran — ich muß es leider sagen — sogenannte gebildete Juden nicht ohne Schuld sind, ist eine Folge der, jetzt Mode gewordenen, aber sicher nur vorübergehenden ultranationalen Richtung, die ihrerseits eine natürliche Reaction gegen frühere Geringschätzung alles Heimischen und Nationalen ist. Welche anständige Dame wollte oder konnte früher ordentlich russisch sprechen. Grammatikalisch richtig russisch schreiben zu können war für eine Dame fast eine Schande. Die jetzige Reaction gegen diese läppische Richtung ist vollkommen gerechtfertigt, nur verfiel sie in ein entgegengesetztes System, wie dies bei jeder Reaction der Fall ist.

Hier findet man Expll. Ihrer Zeitschr. auf allen größern Bibliotheken und sogar ein mir bekannter Redakteur einer hist. Zeitschr. hielt die Ihrige .... Darf denn ein Hirschjaner[1]) auch selbst da nicht mit Ihnen übereinstimmen, wo Sie die verleumdeten Pharisäer vertheidigen? Schöne Leute diese pfäffischen und jesuitischen Neuorthodoxen.

In der Ztschr. V. 2. 3 ist die Bemerkung über die Bedeutung שָׁלַח vortrefflich und ist schon am Rande meiner Bibel überall angemerkt. Nur Nehem. 4, 17 scheint mir der hebr. Text corrumpirt zu sein. Für איש שלחו המים, die in 70 fehlen, hat der Syrer: ורחא דרומתא אנש דמטא לה, was nicht ganz klar ist, aber der Araber giebt die Worte seines syrischen Originals wieder: بل الرجل يسرا حه الى كمال شهر وايام; dennoch müßte heißen: איש בשלחו רוח ימים[2]). Bei meiner Beschäftigung mit der russischen Bibelübers. vergleiche ich immer die alten Ueberss. und bin erstaunt, wie wenig man noch Aufmerksamkeit den Uebersetzungen zu den einzelnen Büchern geschenkt hat und wie wenig namentlich noch die syrische Ueberss. für die Kritik des hebr. Textes von den Commentatoren benutzt wurde. Ich bin überzeugt, daß die griechische Ueberss. der Paralip. nicht von den 70, sondern wohl von Aquila herrührt; darauf weist erstens die manchmal fast komische Wörtlichkeit und dann die völlige Uebereinstimmung mit dem hebr. Text, während die viel jünger sein sollende syr. Ueberss. von demselben höchst auffallend abweicht, so daß es aussieht, als ob dieser Ueberss. eine ganz

---

[1]) Bezieht sich auf Hn. Dr. Sulzbach und seine Schrift: Rénan und der Judaismus. G.

[2]) Im Syrer dürfte zu lesen sein באסטלה für דמטא לה. G.

andere Recension dieses Buches vor sich gehabt hat. Mit Hülfe dieser Ueberss. lassen sich viele der heillosen und oft ganz unverständlichen Stellen in Paralip. sehr gut emendiren. Ich glaube Ihnen schon geschrieben zu haben, daß ein Zuhörer von mir, ein Schwede, eine Monographie über das Verhältniß der syr. Ueberss. der Chron. zum hebr. Text und wie derselbe durch jene zu verbessern sei, schreibt. Wenn Sie es wünschen, könnte ich Ihnen manche Textverbesserungen zusenden, die vorzugsweise nach der syr. Ueberss. gemacht wurden und die ich zum Theil in dem hebr. Journ. המליץ in Odessa veröffentlicht habe. Werden Sie nicht sprachliche Bemerkungen über das Evangeliarium Hierosolymitanum veröffentlichen? [1]) Ich sehe, daß Sie dieses Buch kennen. Auch an die Assumptio Mosis (und an das, was Merx S. 110 f. sagt) möchten Sie nicht vergessen; .. die Stelle am Anfange S. 127, Z. 3 f.: nam secundum qui in oriente sunt numerus .... mus et .. mus et .... mus will Merx ausmerzen was auch Volkmar S. 18 thut (das Buch v. V. kenne ich nicht). Den Grund für die Ausmerzung giebt M. S. 137, Anmerk. 1 an: „den Orientalen braucht man nicht zu sagen wie man im Oriente rechnete." Es giebt ja doch aber Leute, die östlicher als Palästina lebten, die מדינחאי und diese hatten nach meinen Untersuchungen eine Weltäre, die um 151 Jahre von der westlichen differirte. Sollte nicht diese Stelle gelautet haben: nam secundum qui in oriente sunt numerus [sexcentesi]mus et [quinquagesi]mus et [pri]mus, wobei also einfach die Aera der Orientalen, מדינחאי, angegeben ist und der Verf. von der zu seiner Zeit herrschenden Differenz die Berechnung auf die Zeit Mosis machte, obgleich die eigentliche Verschiedenheit erst viel später entstanden ist. Pag. 138, Anmerk. 9 b Dies poenitentiae ist wohl יום הדין und nicht תשובה. Ein musterhafter Ueberss. in's Chald. ist M. jedenfalls nicht.

Ich komme wieder zu Ihrer Zeitschr. p. 190, 8. דניאלו der Grabschrift N. 18 ist nicht Danielo, sondern Danjolo, wobei das ו, j, nur eine Folge der Mouillirung des נ, n, sein mag. Wegen der zweiten Bemerkung Steinschnd.'s über das Datum verweise ich auf die Nachträge S. 126, zu Seite 28, wo ausdrücklich gesagt ist, daß das Datum des Tages im Original undeutlich sei

---

[1]) Die schon längst für die Ztschr. der DmG. beabsichtigte Arbeit ist bis jetzt immer wegen anderer zurückgestellt worden; doch hoffe ich noch darauf zu kommen. G.

und von Firk. vermuthungsweise bald durch ב bald durch ה ergänzt wurde und meines Erachtens ו sein müßte. Die 40jährige Beschäftigung mit der Heilkunst braucht nicht buchstäblich genommen zu werden; man setzt eine runde Zahl, wenn es sich um eine allgemeine Angabe handelt, besonders wenn man sich auf die eigene lange Amtsthätigkeit, oder lange Erfahrung beruft.

In den ältern krimschen Grabschriften kommen wirklich keine Beinamen vor; warum haben Sie S. 221, Z. 5 v. u. ein [!] hinzugefügt? Mit dem, was Sie S. 223—227 über den Ursprung der Aeren vermuthen, bin ich einverstanden und kann Ihre Erklärung in Ermangelung einer bessern vorläufig acceptiren und somit können die Acten über die Grabschriften auch vorläufig als geschlossen angesehen werden.

Kennen Sie das Buch von Paul de Lagarde: Materialien zur Kritik des Pentateuchs? Das Material ist nicht ohne Werth, wenn der Herausgeber auch nur das Geringste für die Verwerthung desselben gethan hätte! Interessant ist der arabisch-christliche Midrasch im 2. Heft.

Während ich mit dem Schreiben dieses Briefes beschäftigt bin, erhielt ich das 4. Heft Ihrer Zeitschr. Die 2. Abhandlung ist ganz nach meinem Herzen geschrieben . . . Ich zweifele keinen Augenblick daran, daß Ihre . . . Ideen über die Auffassung der biblischen Zeiten, über Phars. ꝛc. endlich den Sieg davon tragen werden. Jüngere Leute werden sich belehren lassen und werden den von Ihnen aufgerichteten Bau weiter fortführen.

Von Hn. Harkavy, Petersburg 1. März.

Zu Ihrer Bemerkung (Ztschr. V. S. 193) erlaube ich mir Sie darauf aufmerksam zu machen, daß weder bei den Griechen, noch bei den Arabern ein Platz Samkusch an der Küste des schwarzen Meeres vorkömmt. Das ى könnte dagegen leicht vom Worte اليهودى wegbleiben. In meiner hebräischen Brochüre (S. 131 Anm. 78) machte ich übrigens schon darauf aufmerksam, wo es יהודיה statt יהודי heißen muß. — Sie haben aus Merx' Archiv (II H. Seite 120—121) doch wohl schon gemerkt, wie für gar manchen Professor der Theologie in Deutschland Ihre Forschungen über die Pharisäer noch eine terra incognita ausmachen. Daselbst wird auch positiv behauptet (S. 122), daß die Pharisäer den Krieg mit den Römern gewünscht hätten, trotzdem daß wir von Rabban

Jochanan ben Zakkai und seinen Schülern, den Repräsentanten des damaligen Pharisäismus, das Gegentheil wissen. — In einer arabischen Handschrift, betitelt: اوضح المسالك الى معرفة البلدان والممالك (vom Ende des XVI. Jahrhunderts) heißt es (p. 199): قال ابراهيم الاسرائيلي بلاد الصقلب متّصلة من البحر الشامي الى البحر المحيط الى الشمال الخ d. h. Ibrâhîm Isrâelî (der Jude) sagt: das Gebiet der Slawen erstreckt sich vom Syrischen Meer bis zum Ocean gen Norden u. s. w. Wer soll dieser Abraham, der über Geographie arabisch schrieb, sein? —

Von Herrn Kirchheim, Ende März.

Von dem symbolischen Gebrauch am Neujahrstag an einen Fluß oder Bach zu gehen, der die Sünden wegführen soll, wobei die letzten Verse aus Micha rezitirt werden, weil es dort heißt „und du wirst in die Tiefe des Meeres ihre Sünden werfen", wußte man bisher nur, daß es eine deutsche Erfindung sei (Nagid umezawe S. 68) und daher auch nur vom Maharil und Lebusch (§. 596) erwähnt wird. Wie viele abergläubische Gebräuche bei den Juden aus des Volkes Wahngebilden angenommen und jüdisch gefärbt wurden, so ist aber auch diese Symbolik aus den christlichen Rheinlanden ererbt worden.

Grimm in seiner Rede auf Schiller erzählt, daß Petrarca als er vor 500 Jahren in Cölln war, ihn ein Schauspiel anzog, wie es seine Augen nirgendwo erblickt hatten.

Es war Johannisabend und er sah zierlich gekleidete, mit Kräutern gegürtete Frauen ihre weißen Arme aufstreifen und zum Strome tretend unter Gesängen oder leise gemurmelten Sprüchen diese Kräuter in den Fluß werfen. Auf sein Befragen erfuhr er, es sei ein althergebrachter Brauch, den man alljährlich wiederhole. Dem Volksglauben gelte für wahr, daß mit den eingeworfenen Rheinab fließenden Kräutern, alles Unheil des nächsten Jahres weggeschwemmt werde.

Dem J. Hahn in Josef Omez war dieser Gebrauch aber dennoch so heilig, daß er ihn mit den Worten sanktionirt: מנהג של ישראל תורה.

Von Hn. Dr. Derenburg, Paris 1. April.

. . . Ich beschäftige mich jetzt mit den Krim'schen Inschriften, und ohne viel Neues zu finden, sind mir die Dinge bunt und kraus.

Es bleiben mir viele Fragen ungelöst. Diese Inschrift mit יצחק סנגרי פג ist doch ein seltsames Ding. Wie kommt es, daß dieser berühmte Rabbiner eine solche lakonische Grabschrift erhielt, ohne einmal נפטר oder זה קבורת oder sonst eine der einfachsten Formeln, die sich auch auf den ältesten mitgetheilten Inschriften finden? Und die Frau hat keinen andern Namen als סנגרית? Oder haben wir nur Fragmente dieser beiden Steine? — Ueberhaupt will mich bedünken, als hätten die Juden in Palästina den Gebrauch gehabt, Nichts auf ihren Grabsteinen zu schreiben, vielleicht nicht einmal Grabsteine zu setzen. Bei den Makkabäern wird das Monument beschrieben, aber von keiner Aufschrift berichtet. Wenn der Grundsatz אין צורכין נפשות לצדיקים befolgt wurde, so war eine Grabschrift ein schlechtes Compliment; um diesen Preis wollte wohl jeder ein Zaddik sein. Daß man das Lesen der Grabschriften als ein gedächtnißraubendes Geschäft ansah (בן מילי דמשכחי), beweist auch, daß man die Sache mit schelem Auge ansah. Auch hat man in Palästina trotz aller Nachgrabungen noch keine eigentlichen hebräischen Grabsteine gefunden. In den ersten Jahrhunderten findet man bereits in Rom für Juden griechische Inschriften, als ob es an hebräischen Formeln gefehlt hätte, so daß man zu gleicher Zeit fremde Sitte und fremde Sprache wählte. — Auch mit den zehn Stämmen in der Krim ist es ein eigenthümliches Ding. In unserm Thalmud ist kaum die Rede von ihnen; ich erinnere mich blos der Mischnah עשרת השבטים אין עתידין לחזור. Dagegen in der apokryphischen Literatur, wie in 4. Buche Esra, in der Assumptio Mosis sind sie genannt, und wird von ihnen ebenso gut wie von Juda und Benjamin gesprochen. Sollte dahinter etwas stecken, was bis jetzt nicht erkannt worden ist?

Diese apokryphische Literatur, diese jüdischen Apokalypsen bilden das Steckenpferd der heutigen Theologie; sie tummeln es und lassen es die wunderlichsten Sprünge machen. Wenn es sich darum handelte, den Ideen einer wichtigen Zeit in ihren Erzeugnissen nachzugehen, und dann das Jahrhundert zu entdecken, welchem diese Erzeugnisse angehören, so lohnte sich's allerdings der Mühe. Nun wollen die Herren, daß jedes Wort dieser phantastischen Schriftsteller einen Sinn habe, jedes Bild von Bedeutung sei, daß die Ausgeburten der regellosesten Imagination sich auf historische Facta und Personen beziehen. Man kann kein theologisches Blatt öffnen, ohne dem „Taxo" aus dem Stamme Levi zu begegnen, den Ceriani mit seiner Assumptio Mosis in die Welt gebracht hat. Auch die Redactoren der Straß-

burger revue de théologie sind mit Herrn Taxo beschäftigt. Colani schreibt über die Analepsis, Carrière ebenfalls, Hilgenfeld verspricht einen Artikel für das dritte Heft. Im zweiten giebt er einstweilen das Psalterium Salomonis. Das soll ursprünglich griechisch sein! Der 17. Psalm *κυριε συ αὐτος βασιλευς ἡμων εἰς τον αἰωνα και ἐτι*, offenbar יהוה אתה הוא מלכנו לעולם ועד ist gewiß hellenistisch; ich glaube nicht, daß ein griechisch *schreibender* Jude *αὐτος* für *εἶ* gesetzt und *εἰς τον αἰωνα και ἐτι* gebraucht hat, das that nur ein Uebersetzer. [Ueber die Assumptio Mosis ist früher Einiges gesprochen. Die „salomonischen Psalmen" sind ein sehr farbloses Product, dem irgend ein characteristisches Moment, eine bestimmte Hindeutung auf Zeitverhältnisse kaum zu entnehmen ist, so daß der Streit darüber, ob es der makkabäischen oder herodäischen Zeit angehöre, aus ihm selbst kaum zu entscheiden ist, aber auch gerade deßhalb der ganze Streit gegenstandlos ist. Es geht wohl ein Zug durch das Ganze, die Priesterherrschaft, wenn sie auch nicht bestritten wird, zu ignoriren und die Ewigkeit der Herrschaft bei dem Davidischen Stamme zu betonen. Dies paßt aber für alle Zeiten bei den Gegnern der Zadokiten, der priesterlichen Makkabäer und der Sadducäer. In 17, 36 ist *χριστὸς κύριος* gewiß die Aenderung eines christlichen Abschreibers für *κυρίου* gerade wie in der LXX Klgl. 4, 20. — Die Worte 17, 34: *ἔρχεσθαι ἔθνη ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς ἰδεῖν τὴν δόξαν αὐτοῦ, φέροντας δῶρα τοὺς ἐξησθενηκότας υἱοὺς αὐτῆς* hat offenbar die Stelle Jes. 66, 20 vor Augen mit Einschaltung des את vor כל אחיכם (vgl. diese Ztschr. Bd. V, S. 284 f), allein so fassen die Stelle auch bereits die LXX auf, wie denn der ganze Charakter dieses Psalteriums ein schroff absondernder ist. — Eine besondere Beachtung verdient die mehrmalige Erwähnung der Mischehen, welche mehr der früheren Zeit entspricht, besonders der Ausdruck *ἐν φυρμῷ ἀναμίξεως* (2, 15), welcher eine Parallele ist für die *ἀμιξία* und *ἐπιμιξία* in dem zweiten Buche der Makkabäer 14, 3 und 38, worauf schon Urschrift S. 71 und Anm. 3 hingewiesen worden. — Nachträglich kommt abermals eine weitläufige Besprechung der „Himmelfahrt des Moses" von Hilgenfeld in seiner Zeitschrift (1868 S. 273—309). Wir erwähnen daraus blos, daß auch er die Beziehung der oben S. 45 f besprochenen Stelle auf die Pharisäer richtig bekämpft, mit Unrecht aber Volkmar bestreitet, wenn dieser darunter die Sadducäer versteht. Er selbst denkt an die späteren Herodäischen Fürsten, auf welche Mehreres jedoch gar nicht paßt. G.]

Abhandlungen.

I. Die Versammlung von Rabbinern in Cassel.

Wider mein Erwarten[1]) fand noch in diesem Jahre, und zwar in den Tagen vom 11. bis 13. August eine Versammlung von 24 Rabbinern in Cassel Statt; allein deren Charakter und Ergebniß widersprach nicht meinen Erwartungen. Herr Dr. Philippson, der die Angelegenheit in die Hand genommen, lenkte selbst bald ein von der eng umschriebenen Form, in die er sie zu bringen versucht hatte, vermöge der Bedingungen und Anforderungen, welche ihm von den die Theilnahme Zusagenden zukamen, die Versammlung aber schritt einerseits bald über die Gränze hinaus, die ihr zugedacht war, nahm andererseits blos die Befugniß in Anspruch, eine größere Versammlung vorzubereiten. Daß sie so in richtiger Erkenntniß verfahren, trotzdem die vorangegangene Zeit stillen Bedenkens und öffentlicher Besprechung viel zu kurz war, um die Lage zur Klarheit zu bringen, ist ein Zeichen von dem gesunden Takte, den sie in diesem Punkte wie überhaupt bewährt hat.

Ich unterschätze sicherlich nicht die praktischen Resultate früherer Versammlungen; man hat in vielen Fällen an den verschiedensten Orten ihre Aussprüche als maßgebende Anleitung aufgenommen und sie ins Leben eingeführt. Aber noch mehr war im höheren Sinne ihre Wirkung eine überaus heilsame durch die Bewegung, welche sie in die Geister brachten, durch die erhöhte Stimmung, in welche die Mitglieder versetzt wurden, durch die Anregung, welche dem Antheil nehmenden größeren Publicum gegeben wurde. Nicht blos in denjenigen, welche den Verhandlungen beiwohnten — wenn auch in ihnen vorzugsweise —, sondern auch in Allen, welche mit Begierde die Berichte lasen und vernahmen, wurden Fragen und

1) Vgl. oben S. 171.

Erwägungen erweckt, den vorhandenen neue Beleuchtung gegeben, Belehrungen, sich an greifbare Fragen anknüpfend, verbreitet, die Gedankenlosigkeit, das voreilig fertige Ergebniß beider Seiten mächtig erschüttert. Damit werden dann praktische Resultate für die Zukunft vorbereitet, wenn auch nicht fertige für den Augenblick gewonnen. Für durchgearbeitete Fragen, die blos des gemeinsamen schließlich entscheidenden Ausspruches harren, bedürfte es am Ende kaum der Versammlung; tritt sie ja doch nicht mit gesetzlichen, die Praxis regelnden Befugnissen bekleidet zusammen, liegt ja die Entscheidung immer in der Hand der Gemeinden, welche, nicht wie in andern kirchlichen Verbänden, die volle Selbstbestimmung haben. Die Versammlung kann daher nur die Mission haben zu belehren, nach allen Seiten klar zu legen, durch die Erörterung, wie sie von verschiedenen Standpunkten aus sich erhebt und sich gegenseitig läutert, die leitenden Gedanken zum Bewußtsein zu bringen. Es ist demnach durchaus nicht unpraktisch, vielmehr gerade recht tief einwirkend, wenn die „Principien", auf welche man hie und da als unfruchtbar etwas vornehm herabsieht, recht entschieden zur Sprache kommen, wenn auch nicht in abstracter Form, sondern an der Hand von Fragen, die in das Leben eingreifen, und deren Beantwortung begründend. In gesetzgebenden Versammlungen mag das nackte Gesetz, welches aus den Berathungen hervorgeht, das Wesentliche sein, obgleich auch hier erst die maßgebenden Triebfedern ihm Leben einhauchen oder todte Starrheit ihm mitgeben; in Versammlungen, welche religiöse Fragen behandeln und dem religiösen Bewußtsein zum richtigen Ausdrucke verhelfen wollen, wird die Motivirung der Aussprüche von größerer Wirkung sein als diese selbst.

Eine Versammlung von Rabbinern, als Männern, welche durch ihre wissenschaftliche Vorbereitung und Fortbildung mit der genügenden Sachkenntniß ausgerüstet sind, zugleich aber durch ihre amtliche Stellung tiefe Einsicht in die Bedürfnisse der Zeit und der verschiedenen Gemeinden gewonnen haben, ist daher von hoher Bedeutung. Nicht als hätten sie das Recht oder als machten sie den Anspruch einer gesetzgeberischen Entscheidung, vielmehr werden durch eine solche die theoretischen wie praktischen Anforderungen, die fortgeschrittenen wissenschaftlichen Erkenntnisse wie die neuen Bedürfnisse der Zeit zum allgemeinen Ausdrucke gebracht, nach der verschiedenen Auffassung, wie sie sich in den mannichfach gearteten Geistern bildet, nach ihren gegenseitigen Beziehungen klarer erkannt und in das

Gesammtbewußtsein umgesetzt. Persönliche Berührung und Besprechung wirkt zu diesem Zwecke weit eingreifender und nachhaltiger als die Monologe der Einzelnen im schriftstellerischen Verkehre für die Mitglieder selbst wie für das engere und weitere theilnehmende Publicum. Die dadurch angeregte lebendigere Strömung in der Gedankenbewegung befruchtet dann zu bestimmten Ueberzeugungen in der nachfolgenden stillen Versenkung und zur Durchführung des als heilsam Erkannten im Leben.

Also eine jede Versammlung, auch wenn sie blos aus Rabbinern zusammengesetzt ist, trug und trägt lediglich den Charakter einer belehrenden, den Willen anregenden, nicht einer diesen endgültig bestimmenden, gesetzgeberisch entscheidenden. Es ist grundfalsch, wenn man in ihr ein Forum sehen wollte, vor welches die Gemeinden ihre Anfragen zur Erledigung brächten. Das ist faktisch unwahr und verengt deren Aufgabe und Wirksamkeit, während man glaubt, sie dadurch mit einer höhern Autorität zu umkleiden. Sie soll nicht Einzelheiten nach feststehenden Grundsätzen beantworten, wie die alten Gutachten, die auf ergangene Scheeloth erfolgten Theschuboth, sie soll nicht die fertigliegenden Erkenntnisse in kleine Münze ausprägen, sie soll die neu entdeckten Goldbarren, das geläuterte edle Metall heben, mit aufschürfen und läutern und so auch die Anleitung zur Verwerthung geben. Sie soll nicht blos der augenblicklichen Frage dienen, sie soll auch die noch tiefliegenden Fragen heraufholen, der dunkeln Gährung zur Bestimmtheit und Klärung verhelfen.

Dazu ist nun ganz besonders eine Versammlung von Rabbinern geeignet, weil in dem Rabbiner die Theorie und die Praxis sich gleichmäßig mit ihren Anforderungen geltend machen und nur die gehörige Beachtung beider einen fördernden Einfluß üben kann. Allein in einer Zeit, in welcher Theorie und Praxis so mächtig weit auseinander gehen, ja in der die wissenschaftlichen Ueberzeugungen wie die Lebensanschauungen und Anforderungen selbst wieder aufs Mannichfaltigste abweichen, ist es billig, daß ein jedes Moment auch unvermittelt zu seiner vollen Aussprache gelange, sich voll geltend machen könne, ja die wünschenswerthe Vermittelung ist gar nicht denkbar, wenn nicht zuerst die Gegensätze unverhüllt in ihrer ganzen Schärfe auftreten. Auch in einer lediglich aus Rabbinern bestehenden Versammlung wird freilich der Eine mehr auf die Hervorarbeitung der reinen Theorie den Nachdruck legen,

der Andere sich mehr oder ausschließlich von dem vorliegenden Lebensbedürfnisse bestimmen lassen, auch in ihr werden die verschiedensten wissenschaftlichen Standpunkte und die mannichfaltigsten praktischen Erfahrungen und Anforderungen zum Ausdrucke kommen. Dennoch liegt es gerade in dem Berufe und der amtlichen Stellung des Rabbiners, daß er in sich selbst eine Mäßigung der einen Anforderung durch die andere, eine Vermittelung zu vollziehen bemüht ist, noch umsomehr wird er der Oeffentlichkeit gegenüber über sich wachen, daß er das eine Moment nicht über das andere vorwiegen lasse. Wenn Dies auch zur raschen Herbeiführung praktischer Resultate förderlich sein mag, so geht doch gerade die tiefere Gedankenbegründung, die Anregung tief einschneidender Fragen verloren, die Betheiligung der nach der einen oder andern Seite entschiedeneren Geister kann nicht erwirkt werden, weil sie sich nicht vertreten wissen. Gerade sie aber müssen mit in den Fluß der Bewegung gebracht, zur lebensvollen Theilnahme erweckt werden, auch sie müssen daher, wenn sie auch einseitige Ansprüche erheben werden, ihre Vertretung finden. Es soll der nichtbeamtete Gelehrte seine wissenschaftliche Ueberzeugung, mag diese lediglich aus den bestehenden Quellen geschöpft, mag sie der freien Wissenschaft entsprossen sein, ungetrübt als Maßstab anlegen, ohne daß er den Rücksichten auf die Lebensanforderungen Berechtigung einräume. Solche scharfe schneidende Aussprache der zwingenden Theorie reinigt die Luft, die dumpfe Enge der Berathungen durchbrechend. Ebenso dürfen auch die Männer, welche mitten im Leben stehn, nicht durch die Versenkung in die Forschung sich gewissen dem Leben fernliegenden Theorieen hingeben, sondern unbekümmert um spezielle wissenschaftliche Ergebnisse rein die Lebensanforderungen geltend machen, in solchen Versammlungen nicht vermißt werden. Es soll der Aufschrei des populären Bewußtseins, ebenso das durch das geschichtlich Bestehende gebundene wie das frei in dem großen Gesammtleben unserer Zeit wurzelnde, die künstlichen Theorieen aus ihrer Traumseligkeit erwecken und deren Unfruchtbarkeit kund geben, wenn sie sich nicht mit dem frischen Leben in den engsten Zusammenhang verschlingen.

Thöricht ist die Besorgniß, daß bei einem solchen Aufeinanderplatzen der Geister nur Verwirrung entstehe, Unfriede gesäet werde. Die freie Berathung gebildeter Männer klärt und versöhnt immer, nähert und entzweit nicht. Zur Theilnahme an solchen Berathungen fühlen sich nur Männer von entschiedenem Interesse für diese An-

gelegenheiten berufen, und es ist eher zu besorgen, daß zu wenig derartige Elemente sich einfinden als daß zu viele. Die Männer des Stillstandes bleiben ohnedies grollend fern.

Also solche gemischte Versammlungen, in denen doch die Rabbiner den Schwerpunkt bilden werden, beschlossen die zu Cassel Tagenden anzuregen. Ja, die Rabbiner werden und sollen auch ferner deren Schwerpunkt bilden, weil sie eben die beiden maßgebenden Momente der Sachkennerschaft und des Lebensbedürfnisses in sich vereinigen. Die Versammlungen sollen auch weiter ganz den bisherigen Charakter der freien Berathung und nicht der Entscheidung haben. Wenn der Ausdruck „Synode" häufig für dieselben gebraucht worden, so sollte derselbe die Zusammensetzung aus verschiedenen Elementen, nicht die Vollziehung einer Wahl und die Berechtigung zur vertretenden Entscheidung bezeichnen. Wenn neben Rabbinern und Gelehrten noch von „Gemeindevertretern" die Rede ist, welche ein Element der Versammlung bilden sollen, so sind unter ihnen Männer verstanden, welche Beruf und Befähigung zur Theilnahme an solchen Berathungen bekunden durch das Vertrauen, welches ihnen die Gemeinde durch die Berufung zur Vertretung ihrer Angelegenheiten bewiesen, durch den Einblick und die Erfahrung über die Bedürfnisse der Gemeinden, welche sie durch die Verwaltung erlangt haben. Keineswegs sind aber etwa damit ausschließlich Männer gemeint, welche ausdrücklich zu diesem Behufe von der Gemeinde oder dem Vorstande gewählt und abgeschickt werden, nicht Abgeordnete. Es gilt nicht die abschließende Entscheidung, nicht die Legitimation, daß man befugt sei für die Gemeinde ein Stimmrecht auszuüben. Die Macht der Ueberzeugung muß wirken, nicht die übertragene Gewalt. Bei gesetzgebenden Versammlungen, bei Landtagen, wo es die unmittelbare Befriedigung unausweichlicher Anforderungen gilt, muß die Masse, die Majorität, beziehungsweise ihre Vertretung das Endurtheil abgeben; Fragen des Geistes und der Ueberzeugung können nur zur Discussion, zur Reife gebracht werden von den dazu innerlich Befähigten und Berufenen, nicht von Delegirten.

Mit sicherem Verständnisse lehnte daher auch die Versammlung den Vorschlag ab, daß nur Delegirte zusammentreten sollten, daß Rabbiner und Gelehrte nur dann Zutritt haben sollten, wenn sie dazu erwählt und abgesandt werden. Das wäre gänzliche Verkennung der Aufgabe solcher Versammlungen. Die Bestimmung

ist nutzlos, da die Entscheidungen auch solcher Delegirten nicht mit gesetzlicher Macht bekleidet wären, sie ist schädlich, weil sie die Gesinnung fern hält und nur die äußerliche Mittelmäßigkeit zulassen würde. Wie? es sollten gerade die redlichen Männer fehlen, die sich nicht begnügen mit dem Strome zu schwimmen, sondern dem innersten Drange folgend, selbst hie und da Kampf und Zwiespalt nicht scheuen? sie die Männer ächter Gesinnungstüchtigkeit, sie die überzeugungstreusten, sollten nicht befugt sein mitzureden, wo es die Vertiefung der Gesinnung, die Belebung der Ueberzeugung gilt? Was nützen alle Compromisse, alle Erfolge, wenn die Mattigkeit der Gesinnung genährt, der lebendige Drang des Geistes ertödtet wird? Die Versammlung wies eine solche Zumuthung entschieden zurück, sie wollte freie Geister verschiedener Art, nicht todte Abstimmungs-Maschinen, die von fernen Kräften bewegt werden, baar des eignen Willens. Darum also Rabbiner, Gelehrte, Gemeindevertreter in gemeinsamer Berathung, wie sie nach freiem Antriebe sich einfinden.

Grundfalsch ist es demnach auch, wenn behauptet wird, die Rabbiner hätten sich mit diesem Beschlusse irgend eines Rechtes begeben oder aber sie wollten die Verantwortlichkeit für die Beschlüsse von sich ab auf die Schultern der Gemeinden wälzen. Wissenschaft und Leben sind für sie selbst die Lehensbriefe, die ihnen ihre Berechtigung verleihen; schmälern sie diese, wenn sie diese beiden Elemente zu noch stärkrer Betheiligung aufrufen? In ihre amtlichen Befugnisse ihren einzelnen Gemeinden gegenüber greift die Versammlung nimmermehr ein. Diese ist nicht abschließend, also für Nichts verantwortlich, ein jeder Einzelne steht für sich selbst ein, und Dies bleibt ihm ferner für seine Aussprache wie für seine Abstimmung. Was die Versammlung an moralischer Autorität erlangt, das ist ihr Ertrag, nicht ihre Verantwortlichkeit, und die Rabbiner werden jenen gern theilen mit den wackern Männern, die sich ihnen anschließen. —

Lassen wir es vorläufig bei dieser kurzen Besprechung. Wohl verdienen die angeregten Gegenstände eingehende Betrachtung. Die kurzen Discussionen, welche sich in der knappen Zeit der Berathung an sie angeschlossen, haben schon die verschiedenen Geistesrichtungen offenbart, und auch sie fordern zur Beurtheilung auf. Vorläufig freuen wir uns des Resultates, daß eine solche Aussprache erfolgt ist, des Resultates, daß mehr frisches Leben sich gezeigt, als die

Mattigkeit der Zeit hat vermuthen lassen, daß auch Annäherung und Verständigung gewonnen, Gemeinsamkeit der Bestrebungen, nicht Zerklüftung genährt worden.

Glückauf zur größeren Versammlung! Unterdessen wollen wir es an den nöthigen vorbereitenden Erörteruugen nicht fehlen lassen.

3. September.

II. Innere Geschichte der zweiten Tempelperiode und deren Behandlung[1].

Noch heute wurzelt das ganze Religionsleben der gebildeten Menschheit in der Geistesentwickelung, welche sich in dem schmalen Erdstriche Palästina's vor zwei Jahrtausenden vollzogen hat. Noch immer ist Jerusalem der geweihte Mittelpunkt der frommen Empfindung. Dorthin schaut das offizielle Judenthum mit wahrer oder angelernter Sehnsucht. Es fehlt auch heutigen Tages nicht an Schwärmern, welche durch Anlegung jüdischer Colonieen in Palästina, durch allmäligen Erwerb des Landes die Wiederherstellung des judäischen Staates vorbereiten möchten[2]. Scharen von beschaulichen, freilich meist auch bloß müßig lungernden Ansiedlern sammeln sich um die nackten Trümmer, Versuche mannichfacher Art werden unternommen, um ihnen einen menschenwürdigen Aufenthalt dort zu ermöglichen, und selbst bei den Einsichtsvollen kehrt von Zeit zu Zeit eine gewisse Romantik ein in Beziehung auf die „heilige Stadt". — Verschiedene christliche Sekten, Griechen, Lateiner, Armenier, streiten heute wie ehedem um Besitz und Pflege des dortigen Grabes und dortiger Kirchen, und man betrachtet den Ort als den geeignetsten Herd einer weithin sich verzweigenden Missionsthätigkeit. Auch der Islam ist nicht blos als wirklicher Beherrscher von Land und Stadt daran betheiligt, sondern er blickt auch darauf hin mit überkommener Ehrfurcht.

An die äußere Stätte knüpfen sich Erinnerungen aus der Vergangenheit, Pietätsgefühle in der Gegenwart, Erwartungen für die

---

1) Mit besonderer Rücksicht auf Hausrath's: Neutestamentliche Zeitgeschichte.

2) So ist ein gewisser Juda b. Salomo Chai Alkali unermüdlich in kleinen Sendschreiben dieses Inhaltes, von denen als neustes mir vorliegt: Schibath Zion.

Zukunft. Weit tiefer noch ist die von dort vor Jahrtausenden ausgehende Lehre in die Gemüther der Culturvölker an allen ihren Wohnstätten eingedrungen. Was die Priester jener Zeit zuerst als besondere Heiligung für sich in Anspruch genommen, dann von ihnen aus das ganze Volk sich angeeignet hat, ist noch heute im Judenthum maßgebend. Die Demonstrationen, welche die Pharisäer im Kampfe gegen die Sadducäer „pomphaft" vorgenommen und siegreich durchgesetzt, gelten noch als Vorschriften, wenn man auch der Art ihrer Entstehung sich nicht bewußt ist. Was Hillel und Schammai festgestellt, jener gegen diesen errungen, ist heute noch unerschüttert, kurz die ganze Geistesrichtung ist im Judenthume von jener Zeit noch bestimmt. — Aus ihr hat sich eine Strömung erzeugt, die sich dann neben der alten zu einer neuen Religion verfestigt hat und allmälig weithin herrschend geworden ist. So sehr sie auch den ihr Anfangs vom damaligen Judenthum aufgeprägten Charakter im Laufe der Zeiten verändert hat, indem sie in die „Fülle der Heiden" eingegangen ist, so hat sie doch ihr ursprüngliches Gepräge nicht aufgegeben und kann es nicht aufgeben, sie ist und bleibt Christenthum, der Glaube, daß der im damaligen Judenthum erwartete Messias am Ende jener Zeit wirklich erschienen sei; diese Persönlichkeit ist von allen damaligen Anschauungen erfüllt und hat sie in den an sie sich anlehnenden Glauben ergossen, dessen Begründungsschriften sind von denselben gänzlich durchtränkt. So mannichfach nun auch das Christenthum durch die Entwickelung der Zeiten wie durch die Eigenthümlichkeiten der Völker, die es, Umwandlung empfangend wie gebend, erobert hat, eine sehr abweichende Gestalt gewonnen, so bleibt ihm doch der ursprüngliche Grundzug, viele Einzelheiten spiegeln jene alte Zeit wieder, wenn sie auch unbegriffen sich forterben, und seine ganze heilige Geschichte bleibt ein versiegeltes Buch, wenn sie nicht in den engsten Zusammenhang mit der damaligen Zeit gesetzt wird. — Auch der Islam vermochte sich diesem Einflusse nicht zu entziehen. Ist er auch auf eignem arabischen Boden räumlich wie geistig erwachsen, hat er im Judenthum nicht, wie das Christenthum, seine leiblich-geistige Mutter zu verehren, so sind doch beide, namentlich das erstere, von der Wiege an seine Ammen gewesen, die ihn mit den besten Säften genährt, ihm seine wesentlichsten Bestandtheile verliehen.

Die geistigen Zustände der jüdischen zweiten Tempelperiode verdienen daher wegen ihrer weltgeschichtlichen Einwirkung, weil sie

noch und fort lebendig sind, die sorgsamste Beachtung, die durchsichtigste Klarlegung. Erst dann wenn Dies uns gelungen, werden wir unsere Gegenwart vollkommen begreifen, werden wir auch dazu gelangen, uns von unberechtigten Nachwirkungen der Vergangenheit zu befreien und auf eigenen Füßen stehn lernen. Es legt für die Einsicht unserer Zeit und für deren Streben nach zu gewinnender Selbstständigkeit ein günstiges Zeugniß ab, daß man in jüdischem wie christlichem Kreise der Ergründung jener Zeit besondere Sorgfalt zuwendet. Vor nicht lange habe ich einer Anzahl neuerer Werke, welche die tiefere Erfassung der in jenem Zeitraume entwickelten Geistesrichtung sich zum Vorwurfe gesetzt, eine kurze Betrachtung gewidmet, dort bemerkt, daß das Verdienst, einer neuen Auffassung im christlichen Kreise Eingang verschafft zu haben, Hausrath angehöre, und er ist es wiederum, der in einer zusammenhängenden Darstellung neuerdings diese Zeit in ihrem Getriebe darzulegen bemüht ist [1]).

Die Aufgabe, sich in jene Zeit und ihre geistige Entwickelung zu versenken, ist im Allgemeinen, ganz besonders aber für den christlichen Gelehrten höchst schwierig. Vor Allem ist ein Grundübel, daß es uns an ausreichenden Quellen fehlt. Die allgemein zugänglichen sind kaum brauchbar und verwirren oft mehr als sie aufklä-

---

1) Vor sechs Jahren hatte Hausrath „die Resultate der jüdischen Forschung über Pharisäer und Sadduküer" in der „Protest. Kirchenzeitung" 1862 N. 44 (S. 967—78) niedergelegt; dieser Aufsatz gab die Veranlassung zu dem kurz darauf von mir in dieser Zeitschrift (Bd. II. S. 11—54) erschienenen, der auch in besonderem Abdrucke ausgegeben worden. Was seitdem auf diesem Gebiete in die Oeffentlichkeit getreten, ist in dem Aufsatze: Die neuesten Fortschritte in der Erkenntniß der Entwickelungsgeschichte des Judenthums und der Entstehung des Christenthums (diese Zeitschrift Bd. V, von S. 256 an bis 282) besprochen. (Vgl. noch ferner das. Bd. II S. 293—6, meine Vorlesungen über Judenthum von Vorl. 7 an bis 11, diese Zeitschr. Bd. III S. 10—64 [Das Judenthum und seine Geschichte S. 83—139, zweite Auflage: S. 86—147], besonders den Anhang dazu in der Sonderausgabe S. 159—181, zweite Auflage: S. 163—187, ferner deren zweite Abtheilung, Vorl. 5 S. 58—61, diese Zeitschrift Bd. III S. 299 — 303, Bd. IV S. 73—78, Bd. V S. 75—80, S. 107—109, S. 201—207, Bd. VI, S. 31—46, S. 68, die ganze Abhandlung über Maleachi und den jüngeren Jesaias", S. 86—101, bes. deren Schluß, „das Salböl" u. s. w. S. 105—121. „Elieser und Lazarus" S. 196 ff. Hausraths neuestes Werk endlich trägt den Titel: Neutestamentliche Zeitgeschichte. Erster Theil. Die Zeit Jesu (Heidelberg, 1868. XVI und 450 S. 8).

ren. Josephus, der am Ende dieser Periode geschrieben, und zwar den jüdischen Krieg, die Alterthümer und sein eignes Leben — auch seine Vertheidigung des Judenthums gegen Apion bietet Materialien —, ist ein höfischer Schriftsteller, der selbst in sich schwankend, zu keiner Zeit ein rechtes Verständniß für sein Volk, weder für die Richtung der Gesammtheit noch für die der einzelnen Parteien, hatte, es noch mehr verlor, als er zum Clienten der Flavier sich hinanschmeichelte und bald beschönigend bald verwischend anftrat und in die Stimmung fremder Leser sich zu versetzen für seine Aufgabe hielt. Philo, noch älter, ein ebenso eifrig wohlmeinender wie denkender Mann, lebt in einer eigenthümlichen alexandrinischen Gedankensphäre, über den Dingen schwebend, sie niemals herzhaft berührend und ist, wenn auch von dem palästinischen Geiste angezogen, doch nicht genügend von ihm durchweht. Die Apokryphen beschränken sich, insofern sie nüchtern sind, auf einzelne Geschichtserzählungen, die wenig von dem innern Geiste durchblicken lassen und dieses Wenige nur enthüllen, wenn man mit demselben bereits vertraut ist, also im besten Falle mehr bestätigen als belehren. Insofern sie in apokalyptischer Form auftreten, ist einestheils die Zeit ihrer Abfassung, also ob sie unserm Zeitraum noch angehören, sehr unsicher, anderntheils verhüllen sie sich so sehr, daß sie uns Räthsel aufgeben, nicht solche lösen; sie wollen erklärt sein und erklären Nichts. Dabei stammen sie von so unklaren, schwärmerisch verworrenen Geistern her, daß aus ihrer leidenschaftlichen Aufwallung eben blos die Leidenschaftlichkeit der Zeit, nicht aber deren Inhalt erkannt wird. Noch schlimmer steht es mit andern Schriften, die man zu Zeugen der Zeit machen zu können glaubte, weil man deren Verfasser für Genossen derselben hielt; das sind einige aramäische Uebersetzungen zu gewissen biblischen Schriften, und zwar das nach Onkelos benannte Thargum zum Pentateuch und das nach Jonathan ben Usiel zu den Propheten. Allein diese gehören in ihrer jetzigen, von einer etwaigen früheren Recension völlig abweichenden Gestalt, frühestens dem vierten nachchristlichen Jahrhundert und Babylonien an. Die Evangelien endlich sind lediglich als Parteischriften zu erachten, sie haben sich bereits so tief in ihre eigenthümliche Anschauung versteift, daß selbst diejenigen, welche sich noch nicht ganz aus dem Judenthum herausgelebt haben, eine unbefangene Darstellung auch im harmlosesten Punkte kaum zu geben im Stande sind, während andere, wie das

Lucas- und Johannes-Evangelium bereits ganz außerhalb stehn, keine Kenntniß mehr vom Judenthum und noch weniger Verständniß für dasselbe haben.

So bleiben denn vorzugsweise die talmudischen Schriften zuverlässige Führer. Ihre Redaction, selbst die der ältesten Bestandtheile, gehört freilich einer späteren Zeit an; ihre Aufstellungen wie ihre Berichte sind demgemäß nicht frei von der Beimischung einer weiteren Entwickelung und späteren Färbung. Dennoch wird es einer sorgsam geübten Kritik gelingen, aus ihnen die ihnen zu Grunde liegende Vergangenheit zu construiren, besonders wenn sie auch über die vorangegangene biblische Zeit zu größerer Klarheit zu gelangen weiß und so den continuirlichen Zusammenhang herstellt. Die Aufgabe ist jedoch mit großen Schwierigkeiten verbunden; es muß das umfassende Gebiet beherrscht, die Kritik mit jener keuschen Selbstverleugnung geübt werden, welche sich von aller Voreingenommenheit, aller eiteln Conjecturensucht freizuhalten weiß, und geschichtlicher Sinn muß in die geheimen verschütteten Gänge einzudringen wissen. Dem christlichen Gelehrten aber ist dieses Gebiet leider wenig zugänglich, und die Benützung einschlagender neuerer jüdischer Arbeiten, selbst wenn dieselben ausreichten, selbst wenn sie unter sich übereinstimmten, muß doch immer den Mangel an Selbstständigkeit sehr fühlbar machen.

Das Bild jener Zeit verschiebt sich dem christlichen Bearbeiter noch weit mehr durch den zweiten ihm ganz besonders gewichtigen Umstand, der ihm überhaupt erst die Veranlassung giebt, seine Aufmerksamkeit dem Gebiete zuzuwenden. Dieser Zeit und diesem Boden ist das Christenthum entsprossen. Man ist in neuerer Zeit immer mehr zur Erkenntniß gekommen, daß bei dessen ursprünglicher Entstehung kein außerjüdisches Element mitgewirkt hat. Die im Griechenthume, in der Römerwelt herrschenden religiösen und philosophischen Anschauungen waren dem palästinischen Judenthume, somit auch Jesus und seinen Aposteln wie dem an sie sich anlehnenden Judenchristenthume gänzlich fern geblieben; sie beginnen erst sich mit Paulus, mit der Umwandlung in das Heidenchristenthum geltend zu machen. Selbst diese Umwandlung ist nicht durch den Einfluß von außen eindringender Ideen bewirkt worden, sie war vielmehr die Folge des energischen Kampfes von Seiten der Juden gegen das entstehende Christenthum, welche es somit von sich hinaus in die Heidenwelt gewaltsam hineindrängten, und vermittelt wurde

dieser Uebergang durch den Alexandrinismus wie durch die universellen Hoffnungen des jüdischen Messiasglaubens. Nun erst als das Christenthum mitten auf der Heerstraße der Heidenwelt stand, drangen auch deren Ideen auf es ein, die es dennoch mehr bekämpfte als in sich aufnahm. Bei seinem Ursprunge, seinen ersten Schöpfern und Trägern wirkte demnach kein nichtjüdisches Element mit.

Dem jüdischen Geschichtsforscher wird dieses Anerkenntniß sehr leicht, ja er begrüßt dieses Ergebniß mit Freude, er betrachtet es als eine großartige Thatsache, daß das weltbeherrschende Christenthum nicht blos dem Fleische nach, sondern auch dem Geiste nach aus dem Judenthum geboren ist. Er wird sich freilich dem gerechten Anspruche, der an ihn gestellt wird, nicht entziehen dürfen einzugestehn, daß das Christenthum *in seiner vollen Ausbildung*, durch die Aufnahme der Heidenwelt sich das hohe Gut der Befreiung vom gesetzlichen Ceremonialdienst errungen hat. Er wird noch weiter gehn und zugeben, daß auch schon bei dem ersten Auftreten der christlichen Bewegung das Ceremoniengefüge, sowenig es auch an Geltung verloren, doch gelockert worden und etwas in den Hintergrund getreten sei. Gehörte es ja mit zur jüdisch-messianischen Anschauung, daß dem Messiasreiche alle Welt einverleibt werde, mit ihm eine neue Ordnung der Dinge eintrete. War der Glaube an seinen Beginn in die Gemüther gedrungen, so mußte man auch für eine neue Ordnung sehr empfänglich sein, das Bisherige mußte als veraltet, den ganz neuen Zuständen nicht entsprechend erscheinen; es kann ja nicht fehlen, daß ein die Geister mächtig beherrschender, sie ganz erfüllender Gedanke alle andern verdränge. So wird der denkende Jude sich der Anerkennung nicht verschließen, daß das Christenthum bei seinem Eintritte den Keim zur Befreiung vom Ceremonialdienste in sich getragen, den es dann bei seiner Ausbreitung über die Völker zur vollen Entfaltung gebracht. Er wird das Gewicht dieser Befreiung, deren Einfluß auf die Verinnerlichung der Gesinnungen nicht unterschätzen, ja er wird das freimüthige Bekenntniß nicht scheuen, daß das Judenthum hier ein Wesentliches nachzuholen hat, daß wenn auch dem eigensten Wesen des Judenthums Knechtschaft unter die äußere Satzung nicht angehört, es in dieselbe doch hineingerathen ist durch den energischen Kampf, welchen es zuerst gegen das Heidenthum, dann gegen das heidnisch gewordene Christenthum führen mußte, ferner durch den harten Druck, welcher über es verhängt worden, der an sich schon den Geist

knechtet, dann auch um so zäher an jedem ererbten Brauche festhalten läßt, je mehr er vom Dränger verpönt und verhöhnt wird, endlich durch die ganze trübe Geistesrichtung des Mittelalters, welche die freie Bewegung der Geister nicht aufkommen ließ. So bekennt er, daß er nachzuholen hat mit der frohen Hoffnung, daß es ihm gelingen werde. Dabei wird sich ihm aber die erste Entstehung des Christenthums ganz naturgemäß und ausschließlich aus dem Judenthume und den damaligen jüdischen Zeitverhältnissen erklären, aus den großartigen Anregungen des judäischen Prophetismus und dem befreienden Drange des Pharisäismus. Er wird es bedauern daß schwärmerischer Eifer und heidnische Verblendung das Christenthum seinem Urboden entrückt, die Verletzung des reinen Gottesglaubens und die Verläugnung des angeborenen Adels in jeder Menschennatur wie so manchen andern Irrthum zum Kernpunkte seines Daseins gemacht haben. Er bedauert schmerzlich die so entstandene unausfüllbare Kluft, aber er erkennt klar den ursprünglichen Zusammenhang.

Anders ist die Stellung, welche der christliche Forscher zu dieser Thatsache einnimmt. So gern er auch auf den natürlichen Boden, die geschichtliche Umgebung eingeht, auf dem und innerhalb welcher das Christenthum erwachsen ist, so sehr er bemüht sein mag, unbefangen an diese Aufgabe hinanzutreten: so läßt er sich doch immer den Vorbehalt offen für einen Ueberschuß, der natürlich und geschichtlich nicht erklärbar ist, der als ein wunderbarer oder jedenfalls als ein ganz ungeahnt neuer schöpferischer Act hinzugetreten sein soll. Er muß diesen Vorbehalt machen, will er das unheimliche Gefühl von sich fern halten, daß das Christenthum, wenn blos die reife Frucht einer naturgemäßen geschichtlichen Entwickelung, dann auch blos eine neue Phase des Judenthums, aber keine neue Religion ist, daß die Persönlichkeit, an welche das Christenthum sich knüpft und welche sie göttlich verehrt, dann der überschwänglichen Verherrlichung entkleidet wird. Er kann sich nun einmal nicht damit begnügen, daß das Christenthum durch energisches Zusammenfassen der vorhandenen guten Elemente der Menschheit viel Heil — freilich auch durch schwere Irrthümer unsägliches Unheil — gebracht hat; er will, er muß in ihm eine ganz neue geistige Schöpfung, Anfang und — Ende aller Heilswahrheit erblicken, soll es in ihm, gemäß seinen ererbten Ansprüchen, von denen er sich nicht lossagen kann und mag, nicht ganz zusammenbrechen.

Diese traurige Verblendung wird noch lange die Menschheit in manche trübe Wirrsal stürzen, noch schwere Kämpfe, Blut und Thränen kosten. Dem Geschichtsforscher aber verfinstert dieses Gelüste die reine Erkenntniß der damaligen Zeit. Er muß sie schwarz schauen, damit das „Licht des Evangeliums" sich um so heller abhebt, er malt sich, noch dazu durch die falschen Zeichnungen der christlichen Begründungsschriften und das mangelhafte Verständniß der thalmudischen Quellen verleitet, jene Zeit im Judenthume in nebelhafter Färbung und wird so seinem eignen Unternehmen, Geschichtsschreiber zu sein, untreu, um zuletzt in die Rolle des apologetischen Dogmatikers und Wundererzählers zu fallen.

Diese Erfahrung macht man an allen neueren Bearbeitungen jener Zeitgeschichte. Bei allem Ernste, mit dem die Verfasser an ihre Aufgabe gehn, gewahrt man bei ihnen den Mangel an Vertrautheit mit den einzig zuverlässigen, den thalmudischen, Quellen und zugleich die Absichtlichkeit, das damalige Judenthum als den weit abgelegenen ungeweihten Vorhof zu schildern, aus dem man staunend in das strahlende Heiligthum des Christenthums eintrete. Von diesen Mängeln ist auch das neuste Werk des Hrn. Prof. Hausrath nicht frei. Es hat seine großen Vorzüge. Es ist künstlerisch abgerundet, ist schmuck und anmuthig ohne Schwulst, und man sieht dem ganzen Buche das ehrliche Bestreben des Vfrs. an, trotz dem Verlangen das Bestehende zu wahren, doch alle Umstände unparteiisch zu würdigen, jede eifervolle Aufwallung fern zu halten. Es verletzt nicht und trägt den Schein einer milden Objectivität an sich. Und dennoch!

Schon die ganze Anlage des Werkes beweist, daß die Ausführung der eigentlichen Aufgabe, die innere Geistesbewegung jener Zeit zur Darstellung zu bringen, an einer gewissen Dürftigkeit leidet und dafür die Außenwerke, die bürgerliche Geschichte, mit ungehöriger Ausführlichkeit behandelt werden. Es gehört zwar zum richtigen Verständniß der die Gemüther bewegenden Empfindungen, die umgebende Natur und den historischen Hintergrund zu kennen, um deren Einwirkungen würdigen zu können; daß diese Schilderung jedoch im ersten, vierten und fünften Abschnitte nahezu die Hälfte des Buches einnehme, erscheint nicht gerechtfertigt. Nimmt man nun hinzu den sechsten, den letzten und längsten Abschnitt — er umfaßt mehr als den dritten Theil des Buches —, der, soviel ich sehe, ganz über die Gränze des Werkes hinausgeht, indem er nicht

Zeitgeschichtliches berichtet, sondern eine Auswahl von Momenten aus dem Leben Jesu liefert: so sieht man bald, daß der eigentliche Gegenstand, blos in zwei kurzen Abschnitten behandelt, dem zweiten, der nicht ganz treffend „die öffentlichen Zustände" überschrieben ist, und dem dritten: „die Parteien", welche zusammen kaum 90 Seiten einnehmen, sehr zu kurz kommt.

Bei solcher Anlage müssen natürlich die Geschichtswerke des Josephus sehr stark benützt werden. Es fehlt Hrn. H. keineswegs an der rechten Würdigung des Josephus, er hütet sich vor leichtgläubigem Vertrauen zu ihm, wenn es gilt innere Zustände zu erfassen, und er geht mit anerkennenswerther Umsicht zu Werke. Dennoch werden manche Stellen des Josephus in einer mißverständlichen Weise angewendet, so daß aus ihm, und zwar in nicht unwichtigen Punkten, Unrichtigkeiten angeführt und angenommen werden, an denen er selbst ganz unschuldig ist. Schon früher (Urschrift S. 108 Anm.) war z. B. bemerkt worden, daß man sehr mit Unrecht einer Stelle des Josephus (Alterth. XVIII, 1, 4) den Sinn unterlegt, die Sadducäer nähmen Aemter widerwillig an, während dieselbe nur besagt, daß die Sadd., wenn sie ein Amt verwalten, — was eben gerade bei ihrer vornehmen Lebensstellung sehr gewöhnlich war —, sich widerwillig den Anordnungen der Pharisäer fügen müssen, wie Dies auch aus thalmudischen Stellen bezeugt ist. Nachdem Hr. Hausrath in seiner schönen Abhandlung über Pharisäer und Sadducäer in der protestantischen Kirchenzeitung vom J. 1862 dennoch die unrichtige Auffassung wiedergegeben, gab ich abermals in der kurz darauf erfolgenden Abhandlung über diese Parteien (diese Ztschr. Bd. II S. 19, Sonderabdruck S. 13) die nöthige Berichtigung, die seitdem von mehreren Gelehrten aufgenommen worden. Dennoch schreibt Hr. H. auch in seinem neuen Werke (S. 133) im Namen des Jos. von den Sadd.: „Wenn sie ein Mal gezwungen und den Umständen zu Liebe ein Amt annehmen, so schließen sie sich an die Pharisäer an, indem das Volk sie sonst nicht dulden würde". Die Stelle muß aber lauten: Sooft sie zu Aemtern gelangten, stimmten sie, wenn auch unwillig und mit Zwang, dem, was der Pharis. sagte, bei, weil sie sonst u. s. w. — Weil die Pharisäer nach Jos. Alterth. XVII, 2, 4 sich des, wie es scheint, einflußreichen Eunuchen Bagoas bedienten, ihn zur Anstiftung eines Aufruhrs aufstachelten, ihm die Wiederherstellung seiner Mannheit und Aehnliches verhießen, glaubt Hr. H.

an drei Stellen (S. 177 und Anm. 4. S. 181 und Anm. 3. S. 277 und Anm. 1), man habe sich mit einer Weissagung getragen nach Jesaias 56, 3—5, daß gerade durch Eunuchen das messianische Reich aufgerichtet werde, eine Uebertreibung, die nicht auf Rechnung des Josephus zu schreiben ist. — So weiß Jos. (Alterth. XVI, 1, 1) Nichts von einer strengeren Schule des Schammai und einer milderen des Hillel, vielmehr berichtet er einfach, es sei wider die vaterländischen Sitten, einen Juden als Sklaven ins Ausland zu verkaufen. — Wenn der Vfr. (S. 303), nach Alterth. XVIII, 1, 6, den Pharisäern insgesammt die Behauptung in den Mund legt, man dürfe den Römern keine Steuern zahlen, und dann erst die Zeloten Zadok und Judas den Gaulaniten an die Spitze der Opposition treten läßt, so entspricht Dies nicht dem Berichte des Josephus und verschiebt die Stellung der Parteien. Vielmehr erhoben die gemäßigten Pharisäer keinen Widerspruch gegen die den Römern zu entrichtenden Abgaben, und nur die stürmischen Eiferer, die sich zu einer eignen Partei zusammenscharten und deren unbesonnene Heftigkeit von den Pharisäern keineswegs gebilligt wurde, pflanzten Dies als ihre Fahne auf. Daher wird denn auch die, nach den Evangelien, von den Pharisäern an Jesus gerichtete Frage, ob es erlaubt sei, dem Kaiser den Census zu geben, zwei Male (S. 306 f. S. 370) unrichtig dahin aufgefaßt, als werde eine das Volk sehr aufregende Frage Jesu zur Beantwortung vorgelegt; allein wie bereits in „das Judenthum und seine Geschichte I S. 168 (2. Aufl. S. 172) erläutert ist, richten die Pharisäer und die Herodianer, also jene Abschattung der Sadducäer, welche sonst den Namen der Boëthusier trägt, die priesterlichen Verwandten und Hofleute des Herodes, an Jesus diese Frage als eine Versuchung, weil sie ihn in diesem Punkte mit den Zeloten in Einklang vermuthen und so einen Grund zur Anklage gegen ihn auffinden wollen. Der Vfr. selbst scheint sich S. 437 an diese Auffassung zu erinnern, stößt aber damit dann frühere Angaben um. — Daß das Haus des Antipas „aufs Neue die Ehevorschriften des Gesetzes mit Füßen getreten", indem Salome ihren Vatersbruder Philippus geheirathet, sagt nicht Josephus, sondern fügt H. hinzu (S. 343 f.); in der That verbietet das Gesetz nach jüdischer Auslegung eine solche Ehe nicht. Ebenso ist die Behauptung, daß „die Abgesandten der Schulen sich zudringlich überall einzuführen pflegten, wo man sie nicht gerufen", eine von

Hrn. H. vorgenommene Antedatirung des Treibens der Missionäre, die wohl in den damaligen Juden ihre Musterbilder finden sollen, (S. 394 und Anm. 5), aber nicht den Worten des Josephus zu entnehmen. Dieser (Alterth. XX, 2, 4) berichtet nur, daß jüdische Kaufleute am adiabenischen Hofe ein- und ausgingen und durch ihren vertrauten Umgang auf dessen religiöse Gesinnung eingewirkt haben. Die „Zudringlichen und Ungerufenen" sind eben in andern Kreisen zu suchen.

Philo und die Apokalyptiker werden vielleicht von Hn. H. mehr citirt als nöthig, doch haben sie im Ganzen wenig Einfluß auf seine Darstellung gewonnen. Glücklicher Weise werden auch die angeblich alten Thargume so gut wie gar nicht genannt, trotzdem daß Hr. H. den alten Irrthum nachschreibt (S. 95): „Ein zur Zeit Jesu verfaßtes Thargum freierer Art ist das des Onkelos zur Torah und das jüngere des Jonathan ben Usiel zu den Propheten". Wir wollen diesen Satz, der auch, abgesehn von den unkritischen Annahmen über die Zeit der Abfassung, mehrfach Unrichtiges enthält, nicht weiter zergliedern; es genügt uns, daß diese, wenn Zeitgenossen Jesu, dann so sehr beachtenswerthe Zeugen, dennoch zum Vortheile des Buches sonst kaum genannt werden und der Vf. Hrn. Langen deren Ausbeute überläßt, auf den er sich denn auch einmal bezieht (S. 176).

Am Schwächsten ist leider das Buch in der Benützung derjenigen Mittel, welche die einzig verläßliche Grundlage zum Aufbaue einer innern Geschichte jener Zeit bieten können, nämlich der thalmudischen Schriften. Hr. H. hat die zahlreichen Stellen, welche er anführt, secundären Quellen entlehnt. Er bedient sich theils der von älteren christlichen Gelehrten dargebotenen Stellen, theils derjenigen, welche in neueren jüdischen Schriften herangezogen werden. Die ersteren sind sehr unzuverlässige Führer, und gar viele Irrthümer, die wir in dem Buche finden, sind offenbar denselben blos nachgeschrieben [1]). Von den letzteren benützt er Jost, Herzfeld,

1) Der Art ist, wenn S. 81 der Spruch aus Aboth 1, 1 statt den Männern der großen Synode, Simon dem Gerechten beigelegt wird. — S. 127 Anm. 4 heißt es: „In diesem Sinne ist auch die Geschichte Pirke Aboth 1, 3 aufzufassen, nach welcher die mythischen Stifter der Sadducäer und Boëthusen (l. Boë-) den genannten Lehrsatz des Antigonus von Socho zum Ausgangspunkt genommen haben sollen. Ganz richtig wird dann weiterhin die sadducäische Läugnung der Auferstehung dem Lohndienst der Phari-

Grätz, Geiger, und ist nur zu bedauern, daß er von dieser Zeitschrift, die ihm gar Manches darbieten konnte, gar keinen Gebrauch macht und daß ihm Derenburg's Buch (vgl. diese Ztschr. Bd. V S. 261 ff.) wohl zur Zeit der Abfassung noch nicht zu Gebote gestanden. Der Vfr. hat das ihm Dargebotene mit Einsicht und eingehend benützt; wenn es ihm dennoch nicht gelungen, daraus ein klares Bild der Zeit zusammenzustellen, so mag Dies zum Theile in den Abweichungen liegen, welche auch unter den neueren jüdischen Schriftstellern herrschen, vorzugsweise aber darin, daß er, der Selbstforschung entbehrend, sich nicht genügend in die damals geltenden Anschauungen und deren innerliche Entwickelung zu versetzen vermochte.

Den Angelpunkt dieser ganzen Geschichte bilden die Parteien, welche die verschiedenen politischen Strömungen und religiösen Richtungen repräsentiren; aus ihnen setzt sich erst das Gesammtleben zusammen. Es zeigt demnach von einer starken Verkennung dieser Wahrheit, wenn der Vrf. zuvor im zweiten Abschnitte „die Schriftgelehrten", „Tendenzen des Rabbinismus" und „die Schriftgelehrsamkeit" bespricht und den dritten Abschnitt erst „den Parteien" widmet. In der That wird man aus der Darstellung auch keinen Einblick in die Zustände gewinnen. Um diesen zu erlangen, muß viel tiefer ein- und viel weiter zurückgegangen werden.

Mit dem Falle Israel's und dem dadurch besiegelten Uebergewichte Juda's trat eine eingreifende Reform des Israelthums ein, und in den Vordergrund des einziggültigen Tempels zu Jerusalem traten die Zadokssöhne. Als auch Juda in's Exil wanderte, wurden die Nachkommen David's und Zadok's als die Häupter des Volkes betrachtet, und als solche treten sie auch bei der Rückkehr auf. Gern hätten die Ueberreste aus dem Reiche Israel, die im

---

säer entgegengestellt". Von allem Dem steht dort, wo blos der Spruch des Antigonus, keine Sylbe; nur die Aboth Nathan's fügen diese Dinge hinzu. — „Dein Haus — heißt es S. 131 — sei geöffnet gegen die Straße, sagte ein Schüler Hillel's, und die Armen seien die Kinder Deines Hauses". In Anm. 4 steht als Quelle: Pirk. Ab. 2, 11. Die Stelle ist jedoch daselbst 1, 5, der Spruch gehört Joße ben Jochanan an, der ein volles Jahrhundert vor Hillel gelebt. S. 354 und 398 wird nach Bengel angegeben, die Stelle Jes. 61, 1 gehöre der Haftarah für den Versöhnungstag an, und darauf beziehe sich Luc. 4, 17 ff. Allein die Stelle ist gar keine Haftarah und Lucas sagt gar Nichts davon.

Lande zurückgeblieben waren und nun den Namen „Samariter" trugen, sich den zurückgekehrten Judäern angeschlossen, an dem Neubaue des Tempels zu Jerusalem, mit Ignorirung Sichem's, sich betheiligt und so eine volle Einigung hergestellt. Allein die Judäer, erfüllt von dem Gedanken an Restauration und Verjüngung ihres religiösen Staatslebens, waren zwar einerseits von der allumfassenden weitherzigen Reform, wie sie die Propheten Juda's angebahnt, durchdrungen, aber doch auch andererseits für Befestigung ihrer noch so sehr schwachen Selbstständigkeit wie für die Reinhaltung ihres Grundwesens von aller heidnischen trüben Beimischung erglüht[1]). Wie sie daher von den eingebrochenen fremden Ansiedlern sich fern halten wollten, so sahen sie auch in der Vermischung mit den Samaritanern, die sich vor solcher Berührung unterdessen nicht bewahrt hatten, eine Untergrabung ihrer heiligen Absichten. Erst durch die Zurückweisung der Samaritaner erweiterte sich der Bruch zwischen diesen und Judäern. Jene verwarfen nun Alles, was von Juda stammte. Freilich mußten sie, der vaterländischen Cultur entfremdet und nur aus trümmerhaften Erinnerungen noch an gewissen äußern Satzungen haltend, von den Judäern die Schriften aufnehmen, welche als uralt, vor der Suprematie Juda's entstanden galten, und sie nahmen sie auf in der Gestalt, welche sie in Juda empfangen hatten, die als mosaisch verehrten Bücher, einschließlich des streng judäischen Deuteronomium, und mit den unverkennbaren Zusätzen, welche noch späteren Zeiten angehören. Doch brachten sie sie in Einklang mit den ererbten bei ihnen fortlebenden Sitten theils durch Aenderungen im Texte, theils durch eigenthümliche Deutungen. Eine volle und richtige Zeichnung der Samaritaner ist erst begonnen und noch nicht ausgeführt. Man liebt es gar zu sehr sie als halbe Heiden darzustellen, sie waren aber strenge Israeliten, freilich mit verbissenem Ingrimm gegen die Juden, und von diesem Hasse gestachelt, mögen sie oft mit dem Auslande gebuhlt haben, ohne darum doch ihre religiöse Selbstständigkeit aufzugeben; nur waren sie von vorn herein starr und konnten, soviel sie auch von den Juden annahmen, sich an ihrer lebensfrischen Entwickelung nicht betheiligen[2]).

---

1) Vgl. die Abhandlung: Maleachi und der jüngere Jesaias, oben S. 86 ff.

2) Vgl. meine Abhandlung: Differenzen zwischen Samaritanern und Juden, in Ztschr. d. D. M. G. Bd. XX S. 527—73.

Die Juden ihrerseits wurden in eigenthümliche Verhältnisse hineingedrängt. Der Eifer für ihre Restauration, ihre Selbstständigkeit mußte sie besonders anspornen, fremde Elemente fern zu halten, ihre Stammesreinheit sorgsam zu wahren, und die Herstellung der Stadt und des Tempels, Jerusalems und des jüdischen Heiligthums in ihm, galt als Symbol dieser Selbstständigkeit, wurde der Mittelpunkt ihres Strebens. Absonderung von den Nichtnationalen, Anschluß an den Tempel und seine Diener war der Wahlspruch der Vaterlandsfreunde. Die Zadokſöhne, die treuen jerusalemischen Priester, mußten daher sehr bald ein Uebergewicht erlangen über die Davidſöhne, umsomehr als eigentliche Herrschaft von dem Oberlehnsherrn sehr beschränkt war und sehr wenig sich manifestiren, das priesterliche Werk im Tempel hingegen durch die fromme Bereitwilligkeit der Anhänger zu immer höherem Glanze sich erheben konnte. So waren von vorn herein die zwei Abtheilungen des Volkes gegeben, die seine kräftigsten Bestandtheile waren und blieben: die Zadokſöhne, die herrschenden, das Heiligthum vertretenden, und die Abgesonderten, das strengnationale Bürgerthum. Anfangs gingen beide Hand in Hand, um die gemeinsamen Angelegenheiten zu befestigen, doch mußte bald Eifersucht und Zwiespalt eintreten, ohne daß sie von einander lassen konnten. Aristokratische und hierarchische Gelüste der Zadokiten drängten gern das Volk und seinen selbstthätigen Eifer zurück, dahingegen erwuchs das Mißtrauen des kräftigen Bürgerthums gegen die priesterlichen Herren, suchte ihre Vorzüge zu beschränken, die Verwaltung zu demokratisiren und, soweit es mit dem unverbrüchlich gewordenen schriftlichen Gesetze verträglich, auch religiöse Gleichstellung zu erwirken. Also die Wurzel, aus der die Sadducäer und Pharisäer hervorwachsen, ist dieselbe alte gemeinsame, die Trennung selbst in dem Beginne der staatlichen Wiederherstellung mitgegeben.

Die Stellung der Parteien ergiebt sich nun von Anfang an und zeichnet sich im Laufe der Geschichte immer schärfer ab. Die Zadokſöhne, die Sadducäer, sind die Männer der Verwaltung, die geborenen Vertreter der staatlichen Selbstständigkeit, sie sind die Träger des Heiligthums, die priesterlichen Beamten der Religion, und sind dennoch kühl in beiden Beziehungen, werden immer persönlich anmaßender, sachlich lauer. Das kräftige und fromme Bürgerthum, die Pharisäer, muß und will sich den herrschenden Priestern, zumal dem ov ihnen geleiteten Heiligthume anschließen, Pflichten

gegen den Tempel erfüllen, Abgaben zu seiner Erhaltung entrichten, ist besorgt um Fernhaltung jeder Entweihung von dem Geheiligten, und muß andererseits dennoch mißtrauisch auf die Träger des heiligen Dienstes hinblicken, ihre Herrschsucht abwehren, ihren Heiligkeitsdünkel demüthigen, sich selbst zu einer gleichberechtigenden Heiligung emporschrauben, um den Sadducäern die vermeintlichen Vorzüge zu entwinden. Hierin liegt die Erklärung für die Parteibildung und die Parteikämpfe, hierin die Ursache für die peinliche Selbstbelastung der Pharisäer aus demokratisch staatlichem und religiösem Freiheitsdrange.

An den Ereignissen, an der Ausbildung der geschichtlichen Zustände schärften sich die Gegensätze. Unter der Oberhoheit der Perser und Alexanders des Macedoniers verflossen die Verhältnisse ziemlich ruhig; nicht in ihrer Eigenthümlichkeit gefährdet, nicht zum Kampfe dafür herausgefordert, gingen die verschiedenen Classen der Gesellschaft still mit einander; doch von nun an kam ängstliche Bewegung. Schon das Element überwiegender griechischer Bildung mußte eine Gährung in den Gemüthern erzeugen; die vornehmen Familien traten, bei aller priesterlich-jerusalemischen Gebundenheit, doch in engere Berührung mit der tonangebenden Gesellschaft des herrschenden Volkes und wurden von der scheinbaren geistigen Ueberlegenheit, von der verführerischen Ueberfeinerung geblendet. Es konnte nicht an Nachahmungen fehlen, die den schlichten Bürgersinn der „Abgesonderten" politisch wie religiös tief kränkten und gegenüber der Aristokratie den Eifer für die Bewahrung der volksthümlichen Sitte erhöhten. Hiezu kam noch der erweiterte Umfang, den das Judenthum über die Gränzen des judäischen Palästina's hinaus gewann. Bei der Großartigkeit, welche die Verhältnisse im griechischen Weltreiche gewannen, hob sich auch das Selbstbewußtsein der Samaritaner und der ägyptischen Juden, und die freie Bewegung, die von einer erleuchteten Verwaltung begünstigt wurde, gab ihnen den Muth zu selbstständigerem Auftreten. Samaritaner und Aegypter gründeten oder befestigten eigne Tempel an alten geheiligten Stätten, die ersteren zu Sichem, die letzteren in der Gegend der alten „Sonnenstadt" (Heliopolis) im leontopolitanischen Bezirke. Dem strengnationalen Bürgerthume war ein Tempel außerhalb Jerusalem's eine Stätte des Abfalls, die Kluft zwischen Judäern und Samaritanern erweiterte sich, auch die ägyptischen Juden gelten nicht für vollberechtigt, obgleich sie es an der Verehrung für Jeru-

salem und an reichen Beiträgen dorthin nicht fehlen ließen. Die herrschenden Priesterfamilien hingegen suchten die Umstände zu benützen zur Ausdehnung ihrer Machtbefugnisse, zu neuer Verherrlichung ihres Stammes; jüngere Söhne wurden hingesandt, um dort als Hohepriester an die Spitze zu treten. So gingen wiederum die Interessen des Patriciats und des Bürgerthums weit aus einander. Zwischen Samaritanern und Zadokiten stellte sich ein gewisser geistiger Zusammenhang her, soweit die feststehenden Schranken es zuließen; in der Gesetzesdeutung ließen jene von diesen sich leiten, umsomehr entfernten sich von beiden die Strengnationalen, die Pharisäer. Weniger wirkten die ägyptischen Juden, deren Oniastempel — so genannt nach dem Namen des ersten Priesters — wenig Bedeutung gewann, während die reiche und intelligente Bevölkerung Alexandrien's an Ansehen stieg und der Name „Alexandriner" für alle Juden Aegyptens galt. Die fremde griechische Sprache, die eigenthümliche Bildung und Richtung, die als alexandrinische eine für die Zukunft einflußreiche Geltung erlangte, verhinderte, trotz der reichen literarischen Thätigkeit, die sie entfalteten, und trotz dem warmen Eifer für Judenthum, den sie bewahrten, ihre Einwirkung auf Palästina; sie empfingen von dort, wenn auch abgeschwächt, und vermochten nicht zu spenden, selbst zur Zeit da die Ptolemäer das Scepter führten über Palästina.

Jedenfalls blieben jedoch unter den ersten Regenten dieses Hauses die Juden ungekränkt, und keine Leidenschaft wurde hervorgerufen. Doch bald änderte sich die Lage. Die späteren Ptolemäer verloren den milden Sinn gegen ihre jüdischen Unterthanen im eigenen Lande, betrachteten sie als fremdartige Elemente mit Mißtrauen, und Druck häufte sich auf die Juden, die den Mutterboden Palästina's innehatten. Noch schlimmer wurde es für diese, als Syrien's Tyrannen, die Seleuciden, die Herrschaft über Judäa an sich rissen; griechischer Dünkel ohne tiefere Bildung verletzte tief die Eigenart der Juden. Nun trat wieder recht scharf hervor, wie weit die herrschende Aristokratie und das Bürgerthum aus einander gingen; jene schmiegte und krümmte sich unter das Machtgebot des ausländischen Herrschers selbst mit Verletzung der religiösen Eigenthümlichkeit, dieses suchte dieselbe mit aller Kraft zu wahren, grollte gegen die Obmacht des fremden Herrschers und war tief entrüstet über die Söhne des eignen Volkes, die in sklavischer Unterwürfigkeit und mit Verläugnung geheiligter Volkssitte dennoch wieder die innere

Verwaltung leiteten und Vertreter des Heiligthums blieben. Der rathlosen Ohnmacht dieser eifrigen, aber beschränkten Demokratie, die die herrschenden Priester als Verräther verabscheute und dennoch das Priesterthum weiter verehren mußte, kamen Glieder aus dem Priesterstande, die aber nicht zur herrschenden Linie gehörten, zu Hülfe; an die Spitze des Widerstandes gegen das Machtgebot des Auslandes und die Gefügigkeit der Zadokiten stellten sich die Hasmonäer, die klug und vaterländisch gesinnt, mit muthigem Eifer den Kampf unternahmen und glücklich zu Ende führten, die Unabhängigkeit errangen und die Zadokiten stürzten, sich selbst zur Herrschaft wie zum Hohenpriesterthume emporschwangen und jene wie dieses mit dem Glanze eines Königsthrones umgaben.

Die Zadokiten waren nun von ihrer Höhe herabgestiegen und blieben dennoch als Priester, als alter Adel eine einflußreiche Aristokratie, um die sich Alles scharte, was nach exclusiver Stellung lüstern war; sie nannten sich selbst „die Söhne der Hohenpriester", das Volk kennzeichnete sie als Sadducäer. Gegen ihre, nun noch weit weniger berechtigte Anmaßung erhob sich um so heftiger der Unmuth des Bürgerthums, der Genossen des frommen Bundes, Chaberim, der Kenner des Gesetzes, der Soferim und Chachamim, die mit dem alten Namen der „Abgesonderten" der Peruschim, Pharisäer, belegt wurden. So wogte der Kampf zwischen der doch immer im Besitze bürgerlicher Vorrechte und priesterlicher Stammesheiligkeit befindlichen Aristokratie und dem nach erweiterter Machtgeltung und möglichst religiöser Ausgleichung ringenden Bürgerthum. Diesen Streit vermochte die hasmonäische oder makkabäische Dynastie nicht zu bewältigen. Eine Vermittelung zwischen diesen schroffen Gegensätzen, ja eine Erhebung über die Parteien gelang selbst kräftigen und klugen Herrschern aus diesem Hause nicht, um so weniger den Schwächlingen, die bald folgten. Erkannten ja auch sie übrigens vorzugsweise ihre Berechtigung in ihrem priesterlichen Charakter, und so mußten sie sich zu ihren Stammesbrüdern hingezogen fühlen; ist ja dem Hofe zu allen Zeiten überhaupt eine gefügige Aristokratie verwandter als ein eifriges, argwöhnisch seine Freiheit bewachendes Bürgerthum! So waren die Pharisäer im Kampfe nicht blos gegen die Sadducäer, sondern auch gegen das makkabäische combinirte Königthum und Hohenpriesterthum. Zukunftshoffnungen, unklar und schwärmerisch, aber im bestimmtesten Gegensatze zu der entarteten Gegenwart, gestalteten sich zu glühender Sehnsucht. Die

Herrschaft mußte, vom Priesterthum getrennt, in das alte Davidhaus wieder einkehren, das Volk unterdessen die Priesterobmacht einengen, sich selbst möglichst in seiner Gesammtheit zu einem Priestervolke heranbilden.

Die Herrschaft wurde freilich dem Priestergeschlechte entwunden, aber sie kehrte nicht zum davidischen Hause zurück; ein Neujude, ein Idumäer, gewann sie und machte sie in seinem Hause erblich. So waren alle, Sadducäer wie Pharisäer, gleich unterthan der Herrschergewalt, die um so schwerer auf ihnen lastete, als sie nun noch unter die Botmäßigkeit der Römer kamen, die eine selbstständige Regung nicht duldeten. Die Sadducäer waren wiederum fügsam, ralliirten sich umsomehr mit der Herodäischen Dynastie, als diese durch Verschwägerung theils mit den gestürzten Hasmonäern theils mit einem neuen Priestergeschlechte, dem des Boëthos, ihre Berechtigung anerkannte. Auch die Pharisäer beugten sich, den gemeinsamen Druck dem Uebergewichte der Sadducäer vorziehend — wenn auch diese mit den Boëthusiern es auch jetzt noch an plumpem Uebermuthe nicht fehlen ließen —, doch die Hoffnung auf den heimischen, davidischen Herrschersprößling um so eifriger nährend und die religiös demokratischen Grundsätze um so angestrengter befestigend und verbreitend. Das gelang ihnen umsomehr, als die Priester nicht mehr auf dem Throne saßen und von dort nur laue Unterstützung fanden. Hillel und seine Schule traten innerhalb des Pharisäismus mit größerer Energie auf, die Gesichtspunkte erweiterten sich, größere religiöse Freiheit suchte sich anzubahnen, und wenn auch dieses Streben in dem schweren Kampfe um das ganze Volksdasein nicht zu seiner vollen Entfaltung gelangen konnte, der politische Kampf die Bewegung der Geister nach diesem einen Punkt hindrängte: so bereitete doch die neue Richtung das Christenthum vor und ebnete ihm die Wege.

Denn die Aufregung der Geister, welche diese in sich selbst immer weiter fortschreitende und sich der Massen immer mehr bemächtigende Bewegung des Pharisäismus bewirkte, war eine gewaltige. Es war freilich der unbestrittenen Priesterherrschaft während der stillen drei Jahrhunderte, welche Judäa unter der Oberhoheit der Perser und in der ersten Griechenzeit verlebte, gelungen, die Reform, welche der Judaismus und das Deuteronomium als dessen Ausdruck anbahnte, zu dämmen. Opferwesen und Priesterthum aren trotz deren Ignorirung im Deuteronomium gar sehr in den

Vordergrund getreten, Tempelabgaben, geheiligte Theile von Vieh und Frucht, die dem Priester gegeben werden mußten und nur von ihm verzehrt werden durften — nicht von den Eigenthümern als Festmahl in Jerusalem —, galten als höchster Gottesdienst, kurz die Schranke zwischen dem hochbevorzugten Priesterstamme und dem übrigen Volke war eine unübersteigliche geworden. So bewegte sich der Kampf noch bis zur Tempelzerstörung lediglich innerhalb dieser Schranken und wagte nicht sie niederzureißen; aber dennoch drang er an sie so nahe wie möglich heran und fing allmälig an auch daran zu rütteln.

Zuvörderst war das Hauptanliegen, dem Volke analoge Heiligungsmittel zu verleihen, wie sie den Priestern einen geweihten Charakter aufprägten. Neben dem Tempel erhoben sich Synagogen, in welchen die Gelehrten Gebete vortrugen, Festmahlzeiten wurden eingerichtet, die eine ähnliche Weihe wie die Opfermahle an sich tragen sollten, zu denen man durch Waschungen sich vorbereitend reinigte, die mit Gebeten eingeleitet und geschlossen, mit allerhand frommen Gebräuchen umgeben waren. Die Art des Schlachtens der Thiere im Allgemeinen, die Vorsicht, daß nur Fehlloses genossen werde, wurde den Opferthieren entlehnt, so daß in gewissem Sinne auch das ganze Volk blos Opferfleisch aß, und die besonders Frommen aßen ebenso jede Frucht mit derselben Vorbereitung als wäre sie der Levitenzehnte oder gar die Priesterhebe. War es ihnen nicht vergönnt, Priestergewänder zu tragen, so wurde um so größere Aufmerksamkeit auf die Zizith (Schaufäden) gelegt wie auf die Thefillin (Gebetriemen, Phylakterien), welche man in die Schrift hineindeutete, gerade um gleichfalls im Aeußern eine der priesterlichen ähnliche Heiligkeit zu bekunden. — Aber andrerseits ging man auch sehr ernst darauf aus, die Vorrechte der Priester zu beschränken. Auch der Hohepriester sollte möglichst wenig selbst am Versöhnungstage im innersten Heiligthume vorzunehmen und nur ganz kurz dort zu verweilen haben; zu dem Schlachten auch der Opferthiere sollte ein jeder auch nichtpriesterliche Israelite tauglich und nur das Blutsprengen Funktion der Priester sein. Man entfernte die Beschränkung der Priesterehen auf den Stamm, alle Israelitinnen von unbefleckter Geburt, selbst Proselytinnen sollten nicht ausgeschlossen sein. Besonders verkürzte man die Abgaben an Leviten und Priester. Ob der Zehnte abgegeben sei, darum hatte man sich beim Ankaufe der Frucht nicht zu kümmern; nur

die Priesterhebe, jene unbestimmte kleine Gabe, und der Zehnte vom Zehnten, gleichfalls an die Priester zu entrichten, sollte ausgeschieden werden im zweifelhaften Falle, während derjenige Zehnte, welcher von den Eigenthümern in Jerusalem als Festmahl verzehrt wurde, in seiner vollen Geltung blieb. Verwaltung und Gerichtsbarkeit, welche doch als religiöse Handlungen gelten und in deren Besitz sich die Priester gesetzt hatten, wurden ihnen möglichst abgerungen, ganz besonders die Feststellung des Kalenders mit seinen Festzeiten.

Energischer noch ging Hillel und seine Schule in diesem Bestreben vor. Er setzte die Aufgabe, die Priester möglichst zurückzudrängen noch ernster fort, aber er verstand die Erhebung des Volkes noch anders; nicht in der heiligen Vermummung, sondern in der freieren Bewegung und dem sittlichen Werthe suchte er dessen Bedeutung, wenn er auch die gesetzlichen Schranken nicht gänzlich zu brechen vermochte, ja Dies auch sicher nicht wollte. Dem Pesachopfer, dem einzigen, welches altherkömmlich von dem ganzen Israel als solches verzehrt wurde, vindicirte er die ganze Heiligkeit und alle die Rechte, welche nur irgend von einem priesterlichen galten. Er machte die Priester, wo sie auch ausdrücklich im Pentateuche als die Organe der Entscheidung hingestellt sind, lediglich zu den Dienern, zu dem nachsprechenden Munde der „Gelehrten" (wie bei der Entscheidung über den Aussatz). Aber das Leben des Volkes wollte er nicht durch Hinaufschrauben zu priesterlicher Heiligthuerei belasten. Schon früher hatte man die gemeinsamen Sabbathmahle erleichtert, indem man die Entfernung vom Orte und das Herbeischaffen der Speisen, das am Sabbathe untersagt war, durch fingirte Ortsvereinigung, Erub, ermöglichte; Hillel's Schule hielt wohl diese Vorrichtungen bei, aber verringerte sie so, daß sie eigentlich blos zum Scheine herabsanken. Für die Festtage war die Herstellung der Festfreude durch Bereitung des Mahles am Tage selbst schon früher gestattet, aber man umzäunte diese Erlaubniß doch gar sehr, jede scheinbar unnöthige Arbeit als Entweihung der Festfeier betrachtend; die Hilleliten räumten alle diese Erschwerungen weg. Galt Räucherwerk beim Mahle wohl als Nachahmung des priesterlichen Weihrauches, duftende Salben als die des priesterlichen Salböls, so legte Hillel mit den Seinigen auf solche aristokratische Priesterlichkeit gar keinen Werth. Selbst die Waschungen vor dem Mahle standen bei ihm in geringerem Ansehen, und

es trat gar Mancher auf, der sie ganz beseitigt wissen wollte. Sicher hatte Hillel noch gar Manches angeregt, das im Zusammensturze des Staates und bei dem dadurch genährten finstern Sinn vergessen oder verdrängt und gar nicht in die thalmudischen Schriften aufgenommen wurde; wir finden Andeutungen, daß er auch das Schlachten leichter nahm, und in richterlichen Dingen setzte er mit voller Rücksicht auf das Verkehrsleben erleichternde Gesetze durch. Aber freilich in jener stürmischen Unruhe des erbittertsten Kampfes um das ganze nationale Dasein, welche bald Alles ergriff, fand die stille innerliche Reform keinen angemessenen Boden und mußte auf halbem Wege stehn bleiben. —

Es ist das Verdienst des Hausrath'schen Buches, daß diese Auffassung der Zeit in seiner Darstellung durchblickt; doch ist dieses Durchblicken noch nicht die volle Beleuchtung, wie sie die Zeit in viel weiterer Ausführung, als wir ihr eben gewidmet haben, verdient. Dazu fehlt es bei Hn. H. an genügender Vertrautheit mit den Quellen. Es sind zwar, wie oben gesagt, die neueren jüdischen Forschungen reichlich benützt, bald mit bald ohne ausdrückliche Nennung, und stillschweigend werden Resultate aufgenommen, deren Begründung erst aus dem nicht angeführten Gewährsmanne zu entnehmen ist [1]). Dennoch ist im Ganzen wie im Einzelnen des Irrigen gar viel, was bei Vergleichung der Quellen sich ganz anders stellt. Betrachten wir uns nur einige Beispiele:

S. 36 wird uns Jerusalem mit seiner Bevölkerung geschildert, unter ihr treten nun auf „Leviten, erkenntlich an der spitzen Mütze und der Tasche, die das Gesetzbuch umschloß". Wir sind begierig, woher der Vf. so genau mit der Tracht der Leviten bekannt ist; eine Anmerkung verweist auf Jebama 122 a. Wir wissen, daß Jebama Druck- oder Schreibfehler für Jebamoth ist und schlagen

1) Wenn z. B. die Zeloten S. 305 durch den ihnen beigelegten Spruch charakterisirt werden: „Wer über sich nimmt das Joch der Torah, dem nimmt man das Joch der Regierung und der bürgerlichen Ordnung ab, wer jenes abwirft, dem wird dieses auferlegt": so genügt kaum die Verweisung auf Aboth 3, 5. Nicht blos die etwas freie inhaltliche Uebersetzung, sondern auch die Zurückführung des Spruches auf die Zeloten, nämlich auf Nechunia ben Ha-Kanna (הקנא, in unsern Ausgaben הקנה), also den Sohn eines bekannten Zeloten, ist meiner Abhandlung über „Sadducäer und Pharisäer" S. 32 Anm. 13 (diese Ztschr. Bd. II. S. 38 Anm. 13, vgl auch das Judenthum und seine Geschichte I S. 108, Aufl. 2 S. 114) entnommen und findet dort seinen Nachweis im Zusammenhange.

diesen Tractat nach. Da wird die gesetzliche Bestimmung aufgestellt, daß die Todeserklärung eines Mannes, so daß die hinterlassene Frau sich wieder verheirathen dürfe, selbst auf das motivirte Zeugniß eines Einzelnen, auch einer Frau ausgesprochen werden könne. Zur Bestätigung wird folgender Vorfall mitgetheilt: „Einst gingen einige Leviten nach Zoar, der Dattelstadt, da erkrankte einer von ihnen auf dem Wege, und die andern brachten ihn in ein Wirthshaus (Pandokeion). Als sie zurückkehrten, fragten sie die Wirthin nach ihrem Reisegefährten, diese aber erwiderte: er ist gestorben und ich habe ihn beerdigt, zum Zeugniß dessen brachte sie ihnen seinen Stock, seine Reisetasche und die Gesetzrolle, die er besessen. Darauf hin gestattete man seiner Frau die Wiederverehelichung". Von einer spitzen Mütze hören wir hier gar Nichts; Stock und Reisetasche sind nothwendige Utensilien für jeden Wanderer [1]), und daß der fromme Israelite, wenn er sich von Hause entfernte, sich nicht von seinem Gesetzbuche trennte, ist auch keineswegs auf den Leviten beschränkt. — Als Beamter der Synagoge wird S. 73 der Vorbeter genannt, der „zugleich als Secretär und Synagogenbote die auswärtigen Geschäfte der Synagoge besorgte". Man ist begierig zu wissen, was diese „auswärtigen Geschäfte der Synagoge" sein mögen, und sucht die angeführte Belegstelle „Mischna rosch haschana 4, 9" auf. Dort nun lesen wir: „Sowie der Gemeindebote verpflichtet ist, so auch ein jeder Einzelne; Gamaliel jedoch behauptet, der Gemeindebote entbindet die Menge ihrer Pflicht". Das bedeutet nun, nach dem natürlichen Zusammenhange mit dem Vorangehenden, daß nach der Annahme der andern Lehrer nicht blos der Vorbeter am Neujahre das Schofarblasen an bestimmten Stellen des Gebetes zu vollziehen, sondern daß auch jeder Einzelne das Blasen vorzunehmen habe, während Gamaliel es dem Einzelnen erläßt und behauptet, die Pflicht sei erfüllt, wenn die Einzelnen die Stöße vom Vorbeter vernommen haben. Die Gemaren beziehen den Ausspruch auch auf die Gebete selbst, bei denen gleichfalls die Einzelnen sich ihrer Pflicht entledigt haben, wenn sie sie vom Vorbeter mit angehört, ohne sie selbst gesprochen zu haben. Jedenfalls handelt es sich hier lediglich um Synagogen-Ceremonien und nicht um „auswärtige Geschäfte", deren die Synagoge keine kennt. — S. 76 wird das Studienwesen geschildert und gesagt:

1) Vgl. auch Schabbath 31 a und dazu diese Ztschr. Bd. V S. 280.

„War ein Schüler durch mehrjährigen Unterricht so weit gekommen, daß der Lehrer ihn für würdig hielt selbst mitzusprechen, so weihte er ihn zum Chaber, zum Genossen". Ein Beleg ist dafür nicht gegeben, dürfte sich auch schwerlich auffinden lassen. Denn ein Chaber ist keineswegs ein „Lehrgenosse", sondern ein „Gesellschaftsbruder"; wenn nämlich Jemand die Verpflichtung übernahm, die Vorschriften der Pharisäer in vollem Umfange zu beobachten, so ward er in die engere Verbindung aufgenommen, somit ein Chaber oder Genosse. — Neben mancherlei Ungenauem, was S. 82 mit unrichtigen Citaten bringt, heißt es auch: „Selbst die Frage konnte der Entscheidung eines Rabbi Hillel werth erscheinen, was der zu thun habe, der bei Eintritt des Passah das Schlachtmesser nicht zurechtgelegt finde". Der Vfr. verschweigt, trotz Berufung auf Jost, daß es sich hier um das Gebot des Sabbath handle, wenn dieser der Rüsttag des Peßach ist, und daß hier gerade der bedeutende Kampf Hillel's mit der Priesterpartei sich anschließt, der ausführlich im Anhange zu „Sadd. u. Phar." erörtert ist, auf den hier S. 89 sehr ungeeignet hingewiesen wird. — Für die „sonderbaren Heiligen, die sich von dem Augenblick an, daß im Tempel der Sabbath angeblasen wurde, nicht mehr von der Stelle rührten, sondern blieben, wo die Posaune sie überrascht hatte", (S. 85 f.) fehlt wieder der Beleg, und wäre ich allerdings nach demselben begierig.

Wenn der Vfr. in den zwei letzten Capiteln des zweiten Abschnittes sich die Aufgabe stellt, die Geheimlehre und deren praktische Anwendung zu behandeln (S. 98—114), so wird man bald vermuthen und es auch bestätigt finden, daß zum Theile ungeeignete Quellen herbeigezogen, zum andern Theile Data aus viel späterer Zeit als Beweise für die in Rede stehende angewendet werden. Philo und die Apokalyptiker sind schlechte Zeugen für palästinische Geistesrichtung. Der erstere allegorisirt in seiner philosophirenden Umdeutung, die dennoch weder die Geschichtlichkeit der Erzählungen noch die Verbindlichkeit der Vorschriften aufheben will. Die letzteren haben unklare Erwartungen und stellen dieselben in dunkeln Bildern und räthselhaften Verhüllungen dar. Alles dieses ist keine Geheimlehre. Was der Vfr. sonst vorbringt, ist, wie bereits gesagt, antedatirt. So heißt es S. 100: „Von Alters her war dagegen eine andere Methode der Auslegung unter den palästinensischen Schriftgelehrten gangbar, die schließlich auch darauf hinauslief, einen geheimen Schriftsinn ausfindig zu machen. Es

war das die Anwendung der geheimen Zahlenlehre (schlechtweg „die Ueberlieferung", „Kabbalah" genannt) zu exegetischen Zwecken". Die Anwendung des Wortes „Kabbalah" belehrt uns hinlänglich, daß wir es hier mit jener unkritischen Vermengung der Zeiten zu thun haben, die so arge Verwirrung in die Erkenntniß der jüdischen Geistesentwickelung gebracht hat. Die ganze mystische Richtung, welche mit dem Namen der Kabbalah belegt wird, gehört dem Mittelalter, noch dazu dessen jüngerer Zeit an und hat nur sehr karge Anklänge in der Literatur der Thalmude und des älteren ächten Midrasch; ihr ist das Wort Kabbalah in diesem Sinne gänzlich fremd, sie kennt es blos in dem stricten Sinne von wirklicher, meist halachischer, Tradition (zuweilen sogar von dem Schriftworte außer dem Pentateuch). Auch jene angebliche geheime Zahlenlehre, d. h. die Vertauschung eines Wortes mit einem andern, wenn die Buchstaben beide einen gleichen Zahlenwerth haben (Gimatria), ist keine „Methode der Auslegung", die „von Alters her unter den palästinensischen Schriftgelehrten gangbar" gewesen. Sie findet sich in der älteren Literatur nur in einzelnen sehr schwachen, harmlosen Anfängen, während das willkürliche Witzesspiel der Wortvertauschung der entarteten späteren Zeit und Gelehrsamkeit angehört. Darüber könnte den Vfr. das einzige Beispiel belehren, welches er anführt. Der Vfr. meint, man habe das „kuschäische" Weib des Moses (Numeri 12, 1) in ein besonders schönes umgedeutet, indem man כושית mit יפת מראה vertauscht habe, weil der Zahlenwerth des ersten wie der dafür substituirten zwei Worte 736 betrage. Das ist jedoch lediglich eine nachträgliche Manipulation einer ganz späten Zeit. Wie der Vfr. aus Urschrift S. 199 ersehen konnte, beharren die älteren Uebersetzer und Erzähler bei der Aethioperin; erst die späteren, zu denen natürlich auch Onkelos gehört — der dem Vfr. hier wieder fälschlich als alter Zeuge gilt — nahmen Anstoß an einem Weibe des Moses neben Ziporah, zumal einem äthiopischen, machten die „Kuschith" zu einem sehr schönen Weibe, bezogen es auf Ziporah selbst (vgl. Urschrift das.) und zwar indem sie die seltsame Combination machten, daß die Schönheit so auffallend gewesen wie die schwarze Hautfarbe an Aethiopen, ja sie gehen so weit, diese Auffassung noch auf mehrere Stellen zu übertragen (vgl. Zeitschr. d. D. M. G. Bd. XX S. 163). Von der Combinirung des Zahlenwerthes ist jedoch hier keine Spur, was auch für andere Stellen, in denen, wie gesagt, die Umdeutung

gleichfalls vorgenommen wird, gar keine Anwendung finden könnte. Ob sie etwa von dem Gleichklange des persischen Wortes „chusch", schön, gut, angenehm, zu einer solchen Umdeutung veranlaßt worden, wie Hr. Perles behauptet (am zuletzt a. O. S. 447), mag dahin gestellt bleiben; jedenfalls ist nirgends von einer Gimatria die Rede, und erst ein Zusatz zu Thanchuma wie ein Zusatz zu Raschi [1]) verfallen auf diese späte Spielerei. Also eine solche „alte gangbare Methode der Auslegung" existirte durchaus nicht. Auch das Buch Jezirah, das eine eingreifende Wirksamkeit der Zahlen als philosophische Grundlage annimmt (S. 104), ist ein neupythagoräisches Produkt erst des achten oder neunten Jahrhunderts und hat gar keine Wurzel in der alten Anschauung; Gittin 68ab ist nicht „eine Zauberkette" beschrieben, „deren Schloß die Zahl Gottes ist" (S. 110 Anm. 2), sondern auf welcher der Name Gottes, der als wunderthätig betrachtet wird, eingegraben ist.

Für die Hauptpartie des Buches, „die Parteien" sind die neuern Forschungen mit Einsicht verwerthet, wenn auch nicht erschöpfend und fortführend, zuweilen auch sie durch Mißverständniß verwirrend. So werden in einem Satze (S. 123) die beiden Parteien in eine schiefe Stellung versetzt. „Auch in reinen Etiquettefragen, heißt es daselbst, vertreten die Sadducäer die Ehre der Nation eifriger als die Pharisäer. Während diese vorgaben, die Steuer an den römischen Kaiser verunreinige das Land, das nur Jehovah zehnten dürfe, wandten sie nichts dagegen ein, daß der Name des Regenten neben dem Namen Jehovah's auf öffentlichen Urkunden und Scheidebriefen stehe, da in der Schrift ja auch Pharao neben Jehovah genannt sei. Der stolze Adel dachte darin empfindlicher und kämpfte stets gegen diese Formulare an". Hier sind seltsamer Weise in dem einen Falle die Pharisäer, in dem andern die Sadducäer fälschlich für die Zeloten gesetzt. Daß nämlich diese und nicht die Pharisäer die Entrichtung der Steuern an den Kaiser perhorrescirten, ist schon oben bei der Besprechung über die aufgenommenen Angaben des Josephus erörtert. Dasselbe gilt nun vom Gebrauche der kaiserlichen Aera in religiösen Docu-

1) Vgl. Berliner's handschriftliche Nachweisungen zur Stelle; auch mein Codex vom J. 1294 hat den Zusatz nicht, wohl aber der vom J. 1488. — Vgl. übrigens noch Kohn, samaritanische Studien S. 14 f., wo jedoch zwei Male in den Anmerkungen für „Jonath." zu lesen ist: jeruschalmi, d. h. das Fragmententhargum oder jeruš. II.

menten; auch sie perhorrescirten die Zeloten in stolz republicanischem Sinne, der den Nacken nicht unter die römische Oberhoheit beugen wollte, und es war ihnen Dies wahrlich keine „Etiquettefrage", in der sie die Ehre der Nation vertraten, sondern eine Frage um Anerkennung oder Abwehr der Fremdherrschaft. Daß eben die Zeloten die Pharisäer über diese Concession, welche sie Rom machten, anklagten, giebt der Vfr. selbst S. 308 an, fügt aber auch dort unrichtig hinzu: „Auch die Sadducäer schlossen sich dieser Klage der Zeloten an, denn sie wollten statt des kaiserlichen ihren eignen hohenpriesterlichen Namen zur Geltung bringen und am liebsten auch eine Zeitrechnung nach Hohenpriestern einführen". Wenn der Vfr. sich dafür auf meine „Urschrift" S. 35 Anm. und S. 148 (l. 146) beruft, so sind die Stellen mißverstanden; dieser Kampf gegen Rom gilt dort blos von den Zeloten, den Anhängern des „Galiläers" Juda, nach Jadajim 4, 8 (מין גלילי, ein galiläischer Ketzer, wofür unsere Ausgaben, nach einer so häufigen Verwirrung צדוקי גלילי oder gar ersteres Wort allein haben). Die Sadducäer konnten eine Aera nach sich nicht verlangen, vielmehr hatte eine solche nach den Hohenpriestern zur Zeit der Herrschaft der Zadoksöhne und der ihnen folgenden Hasmonäer bestanden, und sie wurde allerdings damals von den Pharisäern auch aus politischen Antipathieen verdrängt; allein unter die Aera der Fremdherrschaft beugten sich Sadducäer und Pharisäer gemeinsam stillschweigend. —

Von untergeordneter Bedeutung ist, wenn Hr. H. rasch Grätz nachschreibt (S. 124), daß das Volk den Alexander Jannai mit Ethrogim geworfen, weil er die Wasserlibationen nicht nach dem Sinne der Pharisäer vorgenommen (vgl. diese Zeitschr. Bd. V S. 276), und ebenso wenn Antigonus, gleichfalls nach dem nicht genannten Grätz, eingeschoben wird, (S. 211), wo die Quelle (Joma 71 b) ihn nicht hat. Hingegen verschiebt es wieder die Stellung der Parteien zu einander, wenn der Vfr. (S. 125) behauptet: „Eine andere Uebertreibung der objectiven Reinheitsgesetze lag in der pharisäischen Forderung, daß die heiligen Schriften nur auf Pergament von reinen Thieren dürften geschrieben sein u. s. w." Ich habe bereits in der Zeitschr. der D. M. G. Bd. XVI S. 717 ff. (besonders S. 722 f.) und in der Abhandlung über Sadducäer und Pharisäer S. 15 ff., besonders S. 18 (diese Ztschr. Bd. II S. 21 ff., bes. S. 24) nachgewiesen, daß vielmehr hier die Pharisäer sich gegenüber den Sadducäern (und Samaritanern) erleichternd ver-

hielten. Unrichtig ist ferner, wenn der Vfr. (S. 418) die „eine Hälfte der obigen (?) Vorschriften auf Lederriemen an den Armen und auf der Stirne festbinden läßt, während man die andere in vier Abtheilungen auf Pergament an der Innenseite des linken Armes zunächst dem Herzen unterbrachte", als würden die Thefillin an die Arme und dann nochmals an die Innenseite des linken Armes gelegt, während blos das Letztere richtig ist. Noch willkürlicher ist die, wohl Sepp nachgeschriebene, Behauptung, daß die Sadducäer das ganze Thefillingebot bestritten und die Bibelstelle bildlich erklärt hätten, eine Behauptung, für die sich eine Begründung nicht findet; möglich ist freilich, daß die Pharisäer mit den Thefillin eine der priesterlichen analoge Bekleidung beabsichtigten und daß demnach die Sadducäer darin nicht einstimmten, wofür noch die Bestreitung der Karäer angeführt werden könnte, aber mit einfacher Bestimmheit läßt sich doch dies nicht hinstellen. — Auch die Auffassung der „Herodianer", die eben nichts Anderes als die Boëthusier sind, d. h. die durch Verschwägerung mit Herodes zu Ansehen gelangte und mit den Sadducäern sich verbindende priesterliche Familie des Boëthus, wird unklar aufgefaßt (S. 295. 404. 412) und nur an einer Stelle (S. 304) bricht die Ahnung des Richtigen durch. Noch schlimmer geht es mit den Essäern, über die uns die alten und viele neue Träumereien nicht erspart werden, so daß wie sogar (nach Grätz) belehrt werden (S. 134), im Thalmud beschuldige der Essäer den Pharisäer gelegentlich des Leichtsinns, während in der That der Thalmud mit keiner Sylbe der Essäer gedenkt.

So ergeht es auch einzelnen bedeutenden Persönlichkeiten, über die Ungenaues angeblich nach dem Thalmud berichtet wird. Herodes z. B. wird im Thalmud nie „der idumäische Sclave" genannt, wie es hier S. 210. 241 heißt, sondern der Knecht des Hasmonäerhauses oder Jannai's. Von „einer zwischen Hillel und Schammai geführten Verhandlung, welches das höchste Gebot sei" (S. 372), weiß der Thalmud durchaus Nichts, noch weit weniger von der weitern Ausführung, die der Vfr. S. 417 dieser Behauptung giebt, wenn er sagt: Hillel, der die Vorschriften der Torah, die bisher in 248 Gebote . . . und in 365 Verbote . . . eingetheilt worden waren, in 18 Titel einordnete, hatte damit den Schulstreit auf die Bahn gebracht, welches Gebot denn nun unter allen das höchste sei", eine ganze Kette von Mißverständnissen! — Von besonderer

Wichtigkeit sind dem christlichen Gelehrten die Vorgänge beim Peßachmahle, weil er dieses, nach den Synoptikern, als das letzte Mahl Jesu betrachtet und er die für jenes geltenden Gebräuche zur Erklärung des über dieses Berichteten anwendet. Um so bedenklicher ist es nun, wenn da Irrthümer in die Beschreibung sich einmischen, von denen man fast vermuthen möchte, daß sie sich nicht absichtlos eingeschlichen. So wird z. B. S. 445 berichtet: „Das Brot pflegte dargereicht zu werden mit der Formel: Das ist das Brot des Leidens, das Lamm mit den Worten: Das ist der Leib des Passahmahls." Diese Schilderung, für welche als Beleg „Mischna Pesachim, letztes Capitel §. 3" angegeben wird, soll die Erklärung der Worte bei der Einsetzung des Abendmahles vorbereiten, wie es dann ausdrücklich heißt: „Als das Passahmahl bereits zu Ende war, goß Jesus den fünften Becher ein . . . und reichte ihn . . . den Jüngern, indem er . . . das Brot bricht und anklingend an die früher gesprochene Formel hinzufügt: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird." Vergleichen wir jedoch die Belegstelle, so findet sich für die Worte beim Darreichen des Brotes gar keine Spur. Hr. H. ist wohl irre geleitet von einer Beschreibung, die irgend Jemand von der gegenwärtigen Feier des Peßachabends gemacht haben mag, indem dieselbe mit den Worten beginnt: Dies ist das Mühsalbrot, הא לחמא עניא; allein bei diesem Anfange der Feier wird kein Brot dargereicht, dann aber, was die Hauptsache ist, diese Formel ist, wie ihre Ausdrucksweise, babylonisch-chaldäisch, und ihr Inhalt beweist, ein später Zusatz, und schon Simon ben Zemach Duran bemerkt, daß dieses einleitende Stück nirgends im Thalmud und Midrasch erwähnt sei [1]). Ebensowenig lesen wir die angegebenen Worte beim Darreichen des Lammes in der zur Quelle dienen sollenden Mischnah, erkennen aber dort die Veranlassung zum Irrthum. Es wird nämlich dort gesagt, daß zwei gekochte Speisen an diesem Abende aufzutragen seien, als die geringste Anzahl von Schüsseln, die für ein Festmahl erforderlich sind, dann wird fortgefahren: „Zur Zeit als der Tempel stand, trug man (den Leib des Peßach) das Peßach selbst auf," [2]) d. h. die zwei heute zu bringenden

1) In Mamar Epikomon: זאת הפסקא לא נזכרה בשום מקום מדברי רז"ל לא בתלמוד ולא במדרש vergl. noch Landshut in: Hagada (Berlin 1855 Vorwort,) Anfang.

2) ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח.

Schüsseln sind eben nur Ersatz für das nicht mehr mögliche Opferlamm, das, solange der Tempel stand, auf den Tisch gebracht wurde. Also kommen auch hier keine Worte vor, die gesprochen werden, aber auch der Ausdruck „der Leib des Passahlammes" ist zu Gunsten der Einsetzungsworte beim Abendmahle ganz ohne Berechtigung scharf betont; denn „der Leib, der Körper einer Sache" bedeutet im Hebräischen und Aramäischen nichts Anderes als „die Sache selbst" im Gegensatze zu einem andern Gegenstande, der eben nicht sie selbst ist, sie aber, wie hier, blos ersetzen soll.

Man erkennt aus diesen einzelnen Beispielen, wie sehr noch eine tiefe und unbefangenere Erforschung des Materials vorgenommen werden muß, wenn eine richtige Einsicht gewonnen werden soll. Die thalmudischen Quellen werden noch immer sehr mangelhaft und ohne das erforderliche Verständniß benutzt. Nun tritt aber noch hinzu die mehr oder weniger bewußte Absicht, in dem damaligen Judenthume recht grell die Schattenseite hervortreten zu lassen und Jesus zu verklären; eine solche mag sich mit der christlichen Theologie recht wohl vertragen, kann aber vor dem Richterstuhle unparteiischer Geschichtsforschung unmöglich bestehen. Diese verlangt, daß, ohne alle Beschönigung, dennoch die befreienden Tendenzen des Pharisäismus, zumal des durch Hillel vertretenen, anerkannt, daß seine Bestrebungen im Zusammenhange mit der ganzen geschichtlichen Lage, in dem energischen Kampfe, den er zu führen hatte, gewürdigt werden, daß der einzelne Ausspruch nicht losgerissen von der Wurzel des Systems, sondern als Consequenz eines umfassenden Grundsatzes beurtheilt werde, und da wird selbst die vielverspottete Discussion über das Ei, das am Festtage gelegt worden, in einem andern Lichte erscheinen.[1]) Andererseits aber darf die Kritik, nachdem sie klirrend das Portal der jüdischen Zeitgeschichte durchschritten, nicht plötzlich beim Leben Jesu stillstehn oder doch gar schüchtern und sanftmüthig auftreten. Die christliche Theologie mag es mir nicht verübeln, wenn ich es offen ausspreche, daß unser Einen ein gar seltsames Gefühl von der Anwendung verschiedenen Maßes beschleicht, wenn er zuerst die nicht selten harte und höhnende Sprache gehört hat, dann mit einem Male nur weiche, liebreich schonende, in höhere Harmonien sich auflösende Klänge vernimmt. Ihm ist, wie wenn er aus der kalten Bergregion mit ihrer scharfen, doch immer kräftigenden

1) Ausführlicher darüber bei anderer Gelegenheit.

Luft in eine sinnbetäubende, zu wollüstigen Träumen anregende, Kraft aufzehrende heiße Gegend versetzt wird. Und in der That, die Kritik ist auch bei den freisinnigen Theologen zaghaft, sie will nicht sehen, was doch dem nur einigermaßen Vorurtheilslosen offen daliegt.

Es ist nicht meine Aufgabe und nicht meine Absicht, den sechsten Abschnitt des Hausrath'schen Buches: Die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu, eingehend zu besprechen. Doch mag es gestattet sein, einen einzelnen Punkt zu betrachten. Ein unbefangener Einblick in die vorliegenden Quellen belehrt aufs Unzweideutigste, daß in Jesus, soviel wir von ihm mit Sicherheit aussprechen können, nicht die Ahnung davon aufgekommen war, die Schranken des Judenthums zu durchbrechen, er wollte kein Titelchen von demselben, und zwar nach der Gestalt, wie es durch die Pharisäer, welche auf dem Stuhle Moses' sitzen, fortgebildet worden, aufgehoben wissen, er betrachtete sich als ausschließlich an die Juden gesendet, das Reich sollte blos für sie gegründet werden, Heiden und Samariter wies er hart ab und wollte das Brod das für die Kinder bestimmt sei, nicht den Hunden vorgeworfen wissen. In diesen Grundsätzen wandelten und lehrten seine unmittelbaren Jünger, das ganze Anfangs herrschende Judenchristenthum. Erst Paulus durchbrach die Schranken; er hatte darum harte Kämpfe zu bestehen, ward arg geschmäht, galt als ein Bileam. Allein er drang durch, oder vielmehr das an ihn sich anschließende Heidenchristenthum errang allmälig siegreiche Geltung. Als Hauptwaffe in diesem Kampfe um Erweiterung mußte die Behauptung dienen, daß Jesus selbst schon die befreienden Lehren verkündet habe. Abgesehen von den Schriften, welche Paulus selbst in diesem Sinne abfaßte, doch weniger in Jesu als in seinem eigenen Namen auftretend, wurden, gegenüber den ältern Evangelien des Matthäus und Marcus — die gleichfalls nicht ohne Zusätze blieben —, den Schriften des Petrus, des Judas, des Johannes (Apokalypse), die auf streng judenchristlichem Standpunkte stehn, neuere Evangelien, die nach Lucas und Johannes, und die Apostelgeschichte ausgearbeitet, von der Voraussetzung aus, daß Jesus selbst bereits heidenchristlich gedacht und gehandelt, und mit der bestimmten Absicht dieser Auffassung von Jesus Nachdruck zu geben. Natürlich stehn nun die verschiedenen Schriften und Berichte im schroffsten Widerspruch, und eine Kritik, die sich nicht selbst trüben will, sucht hier nicht Ausgleichung, sondern geschichtliche Lösung. Allein die christliche Theologie liebt es gar sehr zu vermitteln; sie trennt sich ungern

von dem Gedanken, daß Jesus selbst bereits die Schranken zwischen Juden und Heiden aufgehoben habe. Sie muß allerdings zugeben, daß Dies nicht von vorn herein bei ihm vorherrschend war, aber eine „Wendung" sei bei ihm in Mitten seines Wirkens nach dieser Richtung hin eingetreten. „Allerdings", sagt Hausrath (S. 409), mit Keim übereinstimmend, „allerdings liegt die Sache nicht so, daß Jesus etwa, zurückgestoßen von den Juden, selbst sich zu den Heiden gewendet hätte, sondern das Heidenthum kam zu ihm . . . Ein Vorspiel zu dieser Wendung war sein Verhältniß zu den Samaritern". Und nun werden uns die einzelnen Geschichtchen erzählt, in denen Jesus die Samariter milde beurtheilt, ja den barmherzigen Samariter den hartherzigen Priestern und Leviten vorzieht, Alles *nach den Berichten des Lucas*. Also nach solchen tendentiösen Erzählungen einer heidenchristlichen Quelle soll eine treue Schilderung des wirklichen Jesus hergestellt werden! Das heißt wahrlich nicht „die negativen Bilder der Kritik sofort wieder positiv beschlagen" (S. XI), sondern die historischen Resultate alsbald wieder verleugnen.

Jedoch es drängt uns zum Schlusse. Die Schwächen des Hausrath'schen Buches sind untrennbar von der heutigen christlichen Theologie; die Vorzüge gehören dem Hrn. Vf. an. Sein Buch ist ein schöner Fortschritt in Geschichtforschung und Geschichtschreibung, und wenn es eingehendere Forschungen nicht entbehrlich macht, so ebnet es ihnen doch den Weg durch seine übersichtliche und anziehende Darstellung.

7. August.

III. Die Krankenpflege bei den Juden.

Der Kampf gegen die Voreingenommenheit, welche dem Christenthum, der *sogenannten* christlichen Liebe alle Ausübung von Liebeswerken vindiciren und sie dem Judenthum absprechen möchte, ist eigentlich ein ziemlich überflüssiger und muß sich dennoch immer wiederholen. Die geschichtlichen Thatsachen bezeugen unwiderleglich, daß die Juden mit großer Milde und Vorsorge zu allen Zeiten der Unglücklichen jeder Art sich angenommen haben, während auf der andern Seite selbst gegen die eignen Glaubensgenossen oft mit der größten Härte und Rücksichtslosigkeit verfahren worden. Allein das Vorurtheil zieht sich, wenn es auch alles gläubigen Inhaltes entleert ist, noch immer auf das humanitäre Gebiet zurück, und selbst

freigesinnte Männer können die tiefwurzelnde Engherzigkeit — die sich leider besonders unter den Deutschen findet — nicht überwältigen und lieben es, vom Standpunkte der Humanität (!) aus Worte des Hasses und der Geringschätzung auszustoßen. Es ist bedauerlich, daß auch ein Mann wie Virchow über diesen kleinlichen Sinn sich nicht zu erheben vermag, bedauerlich weniger für die Juden, da sie einen solchen Kothwurf leicht abschütteln, aber wohl für V. selbst, der sich dadurch selbst der Befangenheit bezüchtigt.

Die Thatsachen, in welchen diese enge Gesinnung sich bei ihm manifestirte, sind etwas verschoben, sie verstecken sich in mannichfache Schlupfwinkel, und es ist gut, daß sie sich verkriechen. Lassen wir es dabei, daß V. gegen die Anstellung Traube's als ordentlichen Professors nicht deshalb gestimmt, weil er Jude ist, die Annahme des Dr. Aufrecht als Assistenten nicht deshalb verhindert, weil er Jude ist, sondern daß, wie er behauptet, ihn Motive anderer Art dabei geleitet. Seine eigne wie seiner Freunde Vertheidigung (in der „Zukunft") lassen das Vorurtheil durchblicken, und er selbst beruft sich darauf, daß er in einem 1866 im Handwerkervereine gehaltenen Vortrage Krankenpflege und Gründung von Hospitälern als Werke ausschließlich christlicher Liebe in Anspruch genommen hat; zur Bekräftigung dieser Behauptung spricht er nunmehr am Schlusse eines dieser häßlichen Angelegenheit gewidmeten Artikels (in seinem Archiv für pathologische Anatomie 2c. XLIV, 1. S. 138 ff) von „Grausamkeit und Härte der Juden". Daß V. sich solche vage Behauptungen und dann in gereizter Stimmung einen solchen leidenschaftlichen Ausbruch hat zu Schulden kommen lassen, thut mir wahrlich leid um ihn.

Grausamkeit, Härte den Juden vorzuwerfen, weil sie zunächst für ihre Glaubensgenossen Hospitäler errichtet, heißt doch die Lächerlichkeit etwas über die erlaubten Gränzen hinaustreiben. Diese Werke der Barmherzigkeit gingen zunächst von der Religion, der Confession, den Kirchen aus und waren überall auf die Glieder der religiösen Genossenschaft beschränkt. Erst später ist die Krankenpflege Sache der Communen geworden, und lange haben auch sie die Nichtchristen ausgeschlossen. In neuerer Zeit ist die Humanität, die unterschiedslose, in die Pforten dieser Stätten des Trostes eingezogen, wenn sich auch die Proselytenmacherei an deren Fersen gehängt hat. Die von der Kirche ausgehenden Institute sind zunächst confessionell geblieben, schließen aber doch jetzt auch fremde

Glaubensverwandte nicht aus. Die Juden waren nun genöthigt, ja sind es zum großen Theile heutigen Tages noch, für ihre Armen und Kranken ohne Beihülfe des Staates und der Stadt, ohne reiche alte Fonds aus eignen Mitteln zu sorgen; sie haben sich dennoch, wo es verlangt wurde oder wo die Veranlassung dazu vorlag, immer bereit gezeigt, wie Wohlthätigkeit im Allgemeinen, so auch die Aufnahme von Kranken jeden Glaubens in ihre Hospitäler auszuführen. Wenn Dies der Pathologe V. nicht weiß, so könnte er sich von dem Berliner Stadtverordneten und dem preußischen Landtagsabgeordneten V. darüber leicht belehren lassen.

Und sollte man es wirklich erst belegen müssen, daß „Krankenbesuch, Bickur Cholim" zu allen Zeiten als eine der ersten und dringendsten Liebespflichten unter den Juden galt? daß „Krankenbesuch" nicht etwa heißt: einen ceremoniösen Besuch abstatten, sondern aegrotos visere (visitare), die Kranken pflegen? Unter den Dingen, welche „unbegränzt" zu üben sind, die einen daurenden, diesseitigen und jenseitigen Lohn in sich tragen, zählt die Mischnah Peah 1, 1 die Uebung der Liebeswerke (Gemiluth Chaßadim); darunter sind, wie die jerus. Gemara erklärt, nicht Geldspenden zu verstehen, sondern gerade die persönliche Sorgfalt, und diese findet, wie die Baraitha's Schabbath 127a, Nedarim 39b ausdrücklich bemerken, ihre vorzügliche Anwendung bei „Bickur Cholim". Diese Wohlthat wird an den genannten Stellen besonders gerühmt, und anderswo erfahren wir, daß die frommen „städtischen Genossenschaften" (Cheber 'Ir), die sich unter den Pharisäern, mit vorzugsweise humanen Tendenzen gebildet, „Bickur Cholim" unter andern frommen Werken zu ihrer Aufgabe gemacht haben (vergl. meine Urschrift S. 123). Der Name „Chebrah, Genossenschaft" hat sich für die sich der Krankenpflege Befleißigenden, die Hospitäler Leitenden von jener Zeit an bis zum heutigen Tage erhalten. Die Mitglieder trugen schlechtweg den Namen „Chabrajä, Genossen", und man begegnet ihnen so in den Midraschim bei ihren Krankenbesuchen [1]). Solche Männer erst vertheidigen zu müssen gegen V.'s Angriffe, das wäre seine eigene bessere Einsicht verleugnen. Absichtliche oder wirkliche Unwissenheit übergiebt man am Besten der Vergessenheit.

18. Aug.

1) Vergl. Bereschith rabba c. 13: אבימי מן חבריה הוה מבקר בישיא Abimai „von den Genossen" besuchte einst Kranke u. s. w. Methanoth Khehunah z. St. Thossafoth Chullin 12b mißverstehen das Wort.

IV. Bemerkungen aus und zu L. Geiger's Buch: „Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft.

(Fortsetzung).

2. Dürfen und Können. „Wir finden zuweilen — sagt der Vrf. S. 213 f. — unsere eigene Sprache bei Vergleichung mit anderen theilweise mangelhaft, ohne daß wir doch jemals diesen Mangel gefühlt hatten: was wir nicht sagen konnten, war uns zu sagen niemals in den Sinn gekommen. . . Uns liegt es fern, den Unterschied zwischen can und may, savoir und pouvoir festzuhalten, den unsere Nachbarvölker machen; die Sprache der Bibel befindet sich gegen uns in Betreff der Begriffe dürfen und können in derselben Lage". Wenn wir auf die allgemeine Sprachauffassung und die daraus sich ergebende Vernunftentwickelung eingehn wollten, so hätten wir auch hier den gebrauchten Ausdruck und den daran sich knüpfenden Gedanken zu beschränken, näher zu erklären. Wir geben natürlich zu, daß der einen Sprache der präcise Ausdruck für gewisse untergeordnete Nüancirungen des Begriffes fehlt, für welche eine andere verschiedene Ausdrücke hat, daß sie sich mit der allgemeinen Bezeichnung begnügt, weil es eben im Zusammenhange der Rede für die Absicht des Ausgesprochenen auf die feine Unterscheidung gar nicht ankommt. So bedienen wir uns auch synonymer Ausdrücke, obgleich sie sich unterscheiden, wir sie in ihrer Unterschiedenheit besitzen und wo es darauf ankommt, auch blos den einen, der dann am rechten Platze ist, gebrauchen — dennoch sehr häufig ganz beliebig, weil uns der allgemeine durch beide bezeichnete Begriff hier ausreicht und das auszeichnende Merkmal nicht in Betracht kommt. So wählen wir ja manchmal sogar den Gattungsbegriff, wo eigentlich von einer Species die Rede ist, weil die genaue Angabe gerade gleichgültig ist. Also die Unterscheidung wird oft nicht berücksichtigt, selbst wenn der Sprache der Ausdruck dafür nicht fehlt; ebenso nun hält es manche Sprache oft gar nicht für nothwendig, unterschiedene Ausdrücke für untergeordnete, eine ausdrückliche Hervorhebung nicht verlangende Begriffsnüancirungen zu schaffen, wenn auch die Vernunft dieselben wohl erfasst. Der Deutsche weiß recht gut, daß wenn er sagt: ich kann französisch sprechen, hier von einer erworbenen geistigen Befähigung, nicht von einem körper-

lichen Vermögen die Rede ist; allein diesen Unterschied auszudrücken hält er für ganz unnöthig, weil das Können blos die allgemeine Befähigung, die Abwesenheit entgegenstehender Hindernisse bezeichnen soll und es gleichgültig ist anzudeuten, welcher Art dieselben seien. Ein solches hier schärfere, dort minder scharfe Hervortreten der Unterscheidungen in der Sprache bezeichnet allerdings die Geistesrichtung der verschiedenen Völker, was dem einen lebendig, dem andern schwächer in den Vordergrund des Bewußtseins tritt, ohne daß diesem darum die Unterscheidungsfähigkeit abgesprochen werden könnte.

Jedoch gehen wir zu unserer eigentlichen Aufgabe, dem Biblischen, über. Daß diesem der Unterschied zwischen Können und Dürfen fehlt, wird in Anm. 62 (S. 443) weiter ausgeführt. Dort heißt es: „Jakol, einem gewachsen, etwas im Stande sein, vermögen, können; dürfen z. B. 1 M. 43, 32. 5 M. 12, 17, auch Klagel. 4, 14: „woran sie nicht dürften, rühren sie mit ihren Gewändern" (nämlich die geblendeten Priester an Blut u. dgl.)." — Ich weiß nun nicht, ob dem Verf. hierbei der von mir vor nun dreißig Jahren geschriebene Aufsatz über לא יכל, lo jâkol (Wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theologie Bd. IV S. 19 ff.) gegenwärtig war und er im Sinne hatte, die dort gegebene Entwickelung abzuweisen, oder ob er ohne Bezug darauf seine Bemerkung niedergeschrieben. Jedenfalls verlangt dieselbe eine nähere Erläuterung nach der a. a. O. vorgenommenen Auseinandersetzung. Zuvörderst ist festzustellen, daß Können für Dürfen auch in der Bibel positiv niemals steht; das Können drückt auch im Biblischen die Abwesenheit eines jeden Hindernisses, nicht blos des moralischen, nicht blos eines bindenden Verbotes aus, was eben das Dürfen allein bezeichnet. Wenn es also heißt: ich kann Dies ausführen, so schließt Dies im Biblischen wie in allen Sprachen wohl auch die Vorstellung ein, daß kein hindernder Zwang von Außen, kein Verbot im Wege steht, aber vorzugsweise, daß die Kraft dazu vorhanden ist, kein inneres Hinderniß abhält. Anders ist es mit dem Nichtkönnen; dieses tritt ein, sobald nur irgend ein Hinderniß vorhanden ist, auch das Nichtdürfen genügt, um das Nichtkönnen zu bewirken, wenn auch sonst Vermögen dazu vorhanden ist. Jedoch muß im Zusammenhange der Rede klar werden, daß das Nichtkönnen eben auf einem vorausgegangenen und unübertretbaren Verbote beruht, sonst würde leicht ein Mißverständniß eintreten und das Nichtkönnen auf ein Unvermögen bezogen werden. Nur in solchem motivirten Zusammen-

hange findet sich auch regelmäßig in der Bibel das Nichtkönnen für das Nichtdürfen gebraucht, ein Gebrauch, den auch die schärfer unterscheidenden Sprachen nicht abweisen. „Die Aegypter können nicht mit den Hebräern zum Mahle sitzen, denn es ist ihnen ein Greuel" (1 Mos. 43, 32); „es vertrieben sie die Aegypter (sie wurden vertrieben aus Aegypten) und sie konnten nicht verweilen" (2 Mos. 12, 39); „das Volk kann nicht auf den Berg hinaufgehn, denn Du hast sie bereits gewarnt" (das. 19, 23); „es waren Leute, welche unrein waren, und sie konnten nicht das Peßach machen an jenem Tage" (4 Mos. 9, 6); „ich kann nicht übertreten den Befehl Gottes" (das. 22, 18. 24, 13 und der dem verneinenden Satze entsprechende Fragesatz 22, 38); „wir haben ihnen zugeschworen . . . und nun können wir sie nicht berühren" (Josua 9, 19); „ich habe meinen Mund aufgethan zu Gott und kann nun nicht mehr umkehren" (Richt. 11, 35) und sonst.

Allein hiervon verschieden ist wieder der Fall, wenn das Verbot nun erst gegeben wird, die moralische Unmöglichkeit erst begründet werden soll. Für: thue nicht, du darfst nicht thun, gebrauchen alle andern Bücher der Bibel ebensowenig wie sonstige Sprachen den Ausdruck: du kannst nicht, denn das Hinderniß ist noch keineswegs vorhanden, sondern es soll eben durch das neue Verbot erst geschaffen werden. Dennoch findet sich ein solcher Gebrauch im Deuteronomium, und ausschließlich in ihm. Das Verbot wird gegeben mit der Umschreibung: Du kannst nicht, er kann nicht, lo tukal, lo jukal (12, 17. 16, 5. 17, 15. 21, 16. 22, 3. 19. 29. 24, 4). Wir haben es also hier mit einem ganz charakteristischen sprachlichen Merkmale des Deuteronomiums zu thun, das nicht durch verallgemeinernde Uebertragung desselben auf das Biblische überhaupt verwischt werden darf, sondern als kritisches Moment scharf ins Auge gefaßt werden muß.

Es wird demnach auch von vorn herein ein Bedenken dagegen aufsteigen, daß Klgl. 4, 14 so aufgefaßt werden dürfe, wie der Verf. angiebt. Denn wenn auch hier kein Verbot neu gegeben, sondern auf ein vorhandenes Bezug genommen würde, so fehlt jedoch der erklärende Zusatz, der sonst — mit Ausnahme des Deuteronomiums — in solchen Fällen immer den Sinn der Rede außer Zweifel stellt. Daß die Priester mit ihren Kleidern kein Blut be-

rühren dürfen, weil sie sich dadurch gesetzlich verunreinigen, diese stillschweigende Voraussetzung, die noch dazu auf dem Standpunkte des Verfrs. der Klagelieder gar nicht sicher gestellt ist, berechtigt keineswegs zum Gebrauche des Nichtkönnens für ein Nichtdürfen. In der That ist auch diese Auffassung des Verfrs. höchst künstlich und ganz unnöthig. Es ist in ihm überhaupt nicht die Rede von Priestern und nicht von Geblendeten und nicht von einer gesetzlichen Verunreinigung durch Blut, sondern es ist einfach zu übersetzen, wie auch die rabbinischen Commentatoren die Stelle nicht anders erklären: „Sie (nämlich die Bewohner überhaupt) wanken umher blind (unsicher schwankend, als wären sie blind) in den Straßen, sind besudelt mit Blut, so daß sie (d. h. man, Andere, die ihnen nahe kommen) sie nicht berühren können an ihren Gewändern (weil sie sich daran beschmutzen würden)."

3) Wortspiele. S. 121 wird darauf hingewiesen, daß sich das Namenspiel in den Vedaliedern als Wortspiel auf den Namen der angerufenen Götter kenntlich findet, aber auch andern Literaturen nicht fremd ist, „vielmehr in der Bibel noch weit häufiger als die eigentliche Erklärung der Namen" und sich diese alterthümliche Gewohnheit bei den griechischen Dichtern an die Helden heftet. In der Anm. 5 (S. 403 ff.) wird dies in Beziehung auf die Bibel belegt mit der Anwendung der Wurzel zachak in der Geschichte Isaaks, des Wortes sa'ir in der Esau's (Se'ir), dann noch an mehreren Beispielen untergeordneter Art von geringer Beweiskraft, wie namentlich an dem mehrmaligen Gebrauche von ze'irah, kleinere Tochter, in der Geschichte Lot's (1 Mos. 19, 30 ff.) neben der Stadt Zo'ar. Daß das letztere Beispiel wenig beweisend ist, kann mit des Verfrs. eigener Zusammenstellung auf S. 476 belegt werden, wo er bemerkt, za'ir komme in der Genesis, und zwar außer in dem genannten Capitel noch 25, 23. 29, 26. 43, 33. 48, 14, ebenso in Josua überall für „jünger" vor im Gegensatze zu erstgeboren. Der Gebrauch des Wortes in 19, 30 ff. ist daher so nothwendig, daß hier von einem beabsichtigten Wortspiele gar nicht die Rede sein kann. — „Moab — fährt der Verf. fort — wird (1 Mos. 19, 37) aus meab, von dem Vater, abgeleitet; darum dreimal meabinu, meabihen (33. 35. 36). A. Geiger (Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 89 Anm.) bemerkt richtig, daß harah sonst nur mit der Präposition le verbunden ist; er will aus der Abweichung von dem letzteren Sprachgebrauch auf

späte Einschiebung schließen: der wirkliche Grund ist, daß nur meabihen, nicht laabihen, einen Anklang an Moab gewährt." Diese Erklärung ist jedoch nur scheinbar. Es ist selbstverständlich, daß in jenen Versen die Etymologie des Volksnamens Moab als Sohn der Tochter mit ihrem Vater absichtlich vielfach hervorgehoben wird, aber der Berichterstatter befleißigt sich darum nicht etwa gerade derjenigen Formen von ab, in denen ein Mem vorgesetzt ist, sondern ihm genügen auch die Formen ohne Mem, so daß er neben dem zweimaligen meabinu und dem einmaligen meabihen sich auch zwei Male des abinu, ebenso zwei Male des abihen, ein Mal abiha und ebenso abi bedient. Er würde also keinen Anstand genommen haben, auch an der geeigneten Stelle laabihen zu sagen, wenn das Sprachgesetz es verlangte, er konnte sich aber eines Wortspiels wegen nicht erlauben, eine falsche, zu seiner Zeit nicht übliche, Construction zu gebrauchen. Nun aber ist, wie der Verf. gleichfalls bestätigt, biblisches Sprachgesetz, harah mit le zu verbinden, es kommt kein Beispiel vor von harah min, hingegen ist es späthebräischer Sprachgebrauch, das für harah gebräuchliche 'ibbar, me'ubbar mit min zu verbinden, es ist stehende Redensart מעוברת מפלוני, me'ubbereth mippeloni, schwanger von N. N. Der kritische Schluß ist daher vollkommen berechtigt, daß die einmalige Anwendung von harah min einer späteren Zeit angehöre, in welcher der umgewandelte Sprachgebrauch herrschend wurde, und kein angebliches Wortspiel kann diese Behauptung erschüttern.

Auch in schelemim (1 Mos. 34, 21) eine „Anspielung" auf die Stadt Salem zu finden, würde der Verfasser unterlassen haben, wenn er sich der Bemerkung in „Urschrift" S. 76 erinnert hätte, daß der ursprüngliche Sinn der vom Ergänzer hinzugefügten Worte eigentlich ist: diese Leute sind Salemiten, Bewohner Salem's, also hier nicht eine Anspielung beabsichtigt, sondern ein wirkliches Gentilicium gesetzt wird.

4) Pferd und Hund. Die Anmerkung 112 (S. 463 ff.) enthält interessante und feine Bemerkungen über die „Wanderung von Thiernamen", die freilich zum Theile noch ihrer tieferen Begründung und der Ausführung weiterer daran zu knüpfenden Resultate bedürfen. Das Pferd — bemerkt der Verf. — weist in der Bibel immer auf Aegypten hin, dennoch spielt es in der ägyptischen Mythologie keine Rolle und kommt auf den ältesten Denk-

mälern nicht vor. So ist es auch sehr beachtenswerth, daß unter den Geschenken, welche Abraham in Aegypten erhält (1 Mos. 12, 16), weder Pferde noch Maulesel vorkommen. Hingegen finden sich die Pferde auf spätern Denkmälern und Inschriften. Ebenso läßt Joseph die Aegypter auch ihre Pferde für Getreide bringen (das. 47, 17), und die Seuche trifft auch die Pferde (2 Mos. 9, 3). Die nordischen Urbewohner Kanaans haben, wie in Aegypten viele Pferde und eiserne Kriegswagen. Dagegen findet sich von dem in der nachchristlichen Zeit so berühmten arabischen Pferde in der biblischen Zeit keine Spur; die Araberstämme werden oft, und immer mit Kameelen geschildert. „Es hängt dies damit zusammen — meint der Verf. —, daß vom Reiten auf Pferden (welche Gebrauchsweise den Arabern das Pferd erst wichtig machte) in den älteren Büchern der Bibel überhaupt nicht die Rede ist, da rakab, wo man diese Wurzel so verstehen könnte, das Besteigen des Wagens oder das Fahren auf demselben bedeutet." Wie der Verf. diese Behauptung rechtfertigen will, bleibt mir unbegreiflich; rakab kommt vielmehr in allen biblischen Büchern in der Bed.: reiten (auf Eseln, Maulthieren, Kameelen und Pferden) vor, selbst die Beispiele, welche Gesenius aus Jerem. 17, 25 und 22, 4 für „fahren" anführt, schließen die Bedeutung „reiten" mit ein, indem es dort heißt: rokebim ba-rekeb uba-susim, sie fahren in Wagen und (reiten) auf Pferden, während etwa nur 3 Mos. 15, 9 das Fahren allein gemeint wird. Der Verf. wird wohl den Segen Jakob's als einen der ältesten Bestandtheile der Bibel betrachten. Dort nun (1 Mos. 49, 17) wird Dan einer Schlange verglichen, die dem Pferde in die Fersen beißt, so daß der Reiter (rokebo) rücklings stürzt; rücklings aber stürzt nur der Reiter, wenn im Schmerze das Pferd sich bäumt, nicht aber wer auf dem Wagen fährt.

Nachdem der Verf. noch von andern Thieren gesprochen, geht er auf S. 466 zum Hunde über, wo wir die beachtenswerthe Bemerkung lesen: „Die Zähmung und Abrichtung des Hundes ist übrigens in Asien und Europa wohl kaum so alt, als gewöhnlich geglaubt wird. Layard hat auf den Jagdscenen gerade der ältesten assyrischen Denkmäler keinen Hund dargestellt gefunden. In der Bibel findet sich keine Spur von der Verwendung des Hundes zur Jagd, so sehr auch z. B. in der Geschichte Esau's sich Gelegenheit geboten hätte. Der Hirtenhund ist nur Hiob 30, 1 und Jes. 66 [l. 56], 10 f. erwähnt; und das Schweigen in den

älteren Schriften ist gewiß nicht zufällig, mitten unter den lebendigen Darstellungen aus dem Leben eines Hirtenvolkes, dessen Könige von der Heerde hinweg zum Throne geführt werden." Jakob habe ihn wohl bei seinem mühsamen Hirtendienste nicht zur Seite gehabt, er erscheine vielmehr immer als ein verächtliches und höchst gefährliches Thier, das Leichen frißt und das Blut der Getödteten leckt.

Diese Bemerkung ist übrigens mehr für die biblische Kritik als für historische Sprachvergleichung zu verwerthen. Im Grunde dient auch jetzt der Hund dem Orientalen nicht in dem Maße als treues Hausthier, als Hüter seiner Heerden und als Jagdgenosse wie dem gebildeten Europäer. Daß er jedoch als Hirtenhund lediglich im letzten Theile des Jesaias und im Hiob vorkommt, ist ein neuer Beleg für die späte Entstehung des zweiten Jesaias (von Cap. 40 an) und des Hiobbuches, in denen sich die Einflüsse eines fremden gebildeten herrschenden Volkes bemerklich machen.

Recensionen.

Joseph Wertheimer. Ein Lebens- und Zeitbild. Beiträge zur Geschichte der Juden Oesterreichs in neuester Zeit. Mit Benutzung archivalischer Quellen von G. Wolf. Wien, 1868. IV. u. 374 S. 8.

An den Namen eines wohlverdienten Mannes knüpft sich, wenn auch ziemlich lose, eine Reihe werthvoller Mittheilungen aus der neuesten Geschichte der Juden in Oesterreich, die urkundlich belegt sind. Die wir diese Geschichte, wenn auch außerhalb des österreichischen Gebietes, mit durchlebt, wir kennen die ganze Misere jenes gedankenlosen Verfahrens der Behörden, die in Unkenntniß der thatsächlichen Verhältnisse, mit der schwächlichen Angst vor jeder freien Bewegung, ohne alles Verständniß für ächte staatswirthschaftliche Grundsätze, kurz ohne allen höhern staatsmännischen Blick täppisch überall eingriffen und Verkümmerung erzeugten, wo das freie Walten der ihrem selbstständigen Streben überlassenen reichen Kräfte den Juden selbst und dem ganzen Staate Heil gebracht hätte. Dieses hemmende, zerstörende Eingreifen beschränkte sich nicht auf die äußere Stellung, die in buntester Mannichfaltigkeit in den ver-

schiedenen Ländergebieten und in kurz auf einander folgenden Zeiten niedergedrückt wurde; wenn schon die Beengung der äußern Lage mittelbar eine Störnng der geistigen Entwickelung bewirkte, so begnügte man sich nicht damit und legte auch im bangen Zittern vor jeder geistigen Erhebung, diesem selbst die mächtigsten Hindernisse in den Weg. Dieses Alles, das wir freilich schon kannten, lesen wir hier dicht zusammengestellt, und durch den uns eröffneten Einblick in die Begutachtungen und Bescheide der maßgebenden Behörden wird die ganze leitende Gesinnung in ihrer Erbärmlichkeit bloßgelegt.

Wir hoffen, daß dieser Nachweis zur rechten Zeit kommt, um der bessern Einsicht, den gerechten Grundsätzen, welche in Oesterreich jetzt zur Geltung hindrängen, Nachdruck und dauernden Bestand zu verleihen. So oft ich jedoch diese Maßregeln und Aeußerungen, wie sie sich durch das ganze Mittelalter bis in unsere Tage hineinziehen, von christlichen Staatsmännern, hohen staatlichen und geistlichen Würdenträgern, Städten, Bürgerschaften, gelehrten und gewerblichen Kreisen lese, kann ich mich der Betrachtung nicht erwehren, welches Urtheil wohl ein nichtchristlicher Herrscher über dieses Gebahren und über die, die sich dessen schuldig machen, fällen, und wie er, wenn er nicht von hoher gesunder Staatsweisheit erfüllt wäre, mit ihnen verfahren würde. Ich würde es nicht überraschend finden, wenn ein solcher sich zu dem Ausspruche gedrängt fühlte: „Diese Menschen, die, an Stand und Einsicht so verschieden, nur darin ihren Einigungspunkt haben, daß sie sich Christen nennen, haben sich doch als erbärmliche Schächer benommen, welche gegen die Juden ihre Gewalt mißbrauchten und List anwendeten, um Geld von ihnen zu erpressen, waren tief unsittlich, indem sie Treue und Redlichkeit verspotteten, sobald ihre Gier oder ihr Vortheil im Spiele war, waren feige, indem sie die kleine Zahl der Juden fürchteten, von ihnen überall überflügelt zu werden besorgten, waren in dichtes Dunkel gehüllt, das sie veranlaßte, dem Geiste derer, über die sie willkürlich verfügten, jede edlere Nahrung zu entziehen. Verdienen sie nicht, nach der großen Schuld, die sie auf sich geladen, nach der untilgbaren Verderbtheit an Geist und Charakter, die sie offenbart, behandelt zu werden?"

Ob eine Vertheidigung so leicht gelingen würde, weiß ich nicht; Gottlob, daß sie nicht nöthig ist und der durch die Geschichte siegend schreitende Geist der Veredlung — freilich erst allmälig

und zögernd — diese Schandmale der Menschheit abwischt. Den Juden aber möchte noch eine andere Belehrung aus einer solchen Ueberschau erwachsen. Das Halten an mittelalterlichen Gesinnungen und Zuständen macht sie zu dumpfen Knechten; nur die freie Erhebung, die sie selbst anstreben, verbürgt ihnen menschenwürdiges Dasein. Das sentimentale Hätscheln der Vergangenheit erhält sie nur in der sumpfigen Stickluft, wenn sie auch von äußeren Schranken befreit sind.

21. August.

Umschau.

1. Muller's Catalog.

Der Catalog, auf welchen oben S. 223 aufmerksam gemacht worden, ist mir nun vollständig zugekommen. Er enthält nun noch von S. 193 an Judaica bis zur Nr. 5127, von S. 338 an Handschriften und zwar hebräische bis Nr. 5169, Jüdisches betreffende in andern Sprachen von S. 352 bis Nr. 5193, Porträts und Kupferstiche von S. 356 bis Nr. 5230, dann noch in einem „Anhang" wiederum Hebraica von S. 359 bis Nr. 5412 und Judaica von S. 373 bis 380 und zwar bis Nr. 5547. Man kann bereits aus diesem Reichthume der Sammlung auf die große Anzahl darunter befindlicher seltener Werke schließen. In einem Vorworte erfahren wir, daß außer den nachgelassenen Werken der schon früher genannten Emden und Lewenstein, auch die des bekannten Bibliophilen Joseph Almanzi — mit Ausnahme von etwa 100 Nummern, die in den Besitz des Britischen Museums übergegangen sind — dieser Sammlung einverleibt sind. Von hebräischen Werken sind hier etwa 128 Incunabeln, von denen ein Siddur, Soncino 1486, ein Pergamentdruck, als unicum bezeichnet wird; dann findet sich hier eine große Anzahl spanisch-portugiesischer, ferner in holländischer Sprache geschriebener Werke, die zum Theile ganz unbekannt sind und sich weder bei Fürst noch Steinschneider verzeichnet finden. Unter den Handschriften ist allerdings Weniges, das das Interesse auf sich lenken könnte, und dürfte nur der Codex unter Nr. 5153, ein altes Machsor, das unbekannte Piutim von Josef Tob-elem und

und Jakob Tham enthält, von den Freunden dieser Literatur der besondern Theilnahme gewürdigt werden.

Von dem „ausführlichen jüdischen Catalog", dessen ich a. a. O. gleichfalls gedacht habe, sind, nach einer Anzeige auf dem Umschlage, nunmehr zwei Lieferungen (bis כוכבי יצחק) erschienen.

31. August.

2. Ein rumänisches jüdisches Blatt.

Vom 7. August (26. Juli a. St.) ab erscheint in Bukarest ein neues jüdisches Halbwochenblatt in rumänischer und französischer Sprache unter dem Titel: Israelitulu Romanul. Dieses neue Unternehmen ist eigentlich blos die Wiederaufnahme eines Blattes, das bereits 1857 unter demselben Titel und mit derselben Tendenz begründet worden. Es ist den eigenthümlichen Verhältnissen, in welchen die Juden Rumäniens sich befinden und die eine so gerechte verbreitete Aufregung hervorgebracht haben, gewidmet. Die vorliegenden Nummern, für die als „Gerante" unterzeichnet ist: J. Marian, entsprechen ihrem speciellen Zwecke; wir wollen hoffen, daß die Zeitung bald entbehrlich werde, indem sie zur Aufhebung der seltsamen dortigen Ausnahmezustände und der eigenthümlichen Anwendung, welche dort von den Grundsätzen nationaler Freiheit und Selbstständigkeit gemacht wird, das Ihrige beiträgt.

Aus Briefen.

Von Hrn. D. H. Schorr, Brody, 12. April.

... Derenburg weist in seinem Buche S. 470 für Papos ben Juda, welcher in bab. Sanhedrin 67a (bei uns Censurlücke) als Ehemann der Mutter des Ben-Satda oder ben Pandera (= Jesus) genannt wird, auf den Juda ben Papos hin, der, ein Zeitgenosse Gamaliel's II. und Josua's, als ein sehr gottesfürchtiger und gewissenhafter Mann gerühmt wird (jeruf. Berachoth 2, 9 und Baba bathra 5, 1) und der über das leichtfertige Benehmen seiner Frau so empfindlich gewesen, daß er ihr die Thüre verschlossen. Für letzteren Umstand wird auf Bamidbar rabba c. 9 hingewiesen,

wo es heißt: זה יהודה בן פפוס שנעל את הדלת בפני אשתו. D. glaubt nun, in Sanhedrin sei gleichfalls Juda ben Papos statt umgekehrt zu lesen. Allein die erste Quelle hat für den eifersüchtigen Ehemann gerade gleichfalls den Namen: Papos ben Juda; so jeruf. Sotah 1, 7 und bab. Gittin 90a, und Papos wird wegen dieser übertriebenen Eifersucht gegen sein keineswegs leichtfertiges, sondern blos den gewöhnlichen Verkehr mit männlichen Verwandten nicht scheuendes Weib gerade getadelt, wie die Worte im jeruf. Gem. und Midrasch zeigen, die man ihm entgegen hielt: נהיגין הוו אבהתך עבדין כן, pflegten etwa Deine Väter also zu thun?

Schon als Ihr „Parschandatha" erschienen, wies ich Ihnen brieflich nach, daß der unter dem Namen Raschi's gedruckte Commentar zu Bereschith rabba fälschlich demselben beigelegt wird; neuerdings hält auch Senior Sachs daran fest, daß der Comm. Raschi angehöre. So wird es denn doch nothwendig sein, den Nachweis der Unächtheit zu veröffentlichen. Freilich nützt auch das nicht immer viel. So quält sich Hr. Zipser in seinem Schreiben über הגר (Ben-Chanania 1867 Nr. 22) ab wegen eines Widerspruchs zwischen den Worten Raschi's zu Joma 11 und denen zu 1. Chr. 5, 10, ohne zu bedenken, daß es bereits sattsam nachgewiesen ist, daß der Comm. zur Chronik nicht Raschi angehört, eine Einsicht, die schon Samuel Jafeh in Jefeh mareh (Kidduschin c. 1, §. 3) bekundet, indem er den Comm. einen „Raschi beigelegten" nennt (והמפרש המיוחס לרש"י בפי' ד"ה)!

Von Hrn. Rabb. David Oppenheim, Gr.-Belskerek, 16. April.

Betreffs der Bemerkung in Ihrer Zeitschrift bezüglich des vielgedeuteten בכל פרשת העבור verweise ich auf meinen Artikel in dem hebr. Jahrbuch „Bikkurim" (von Keller) II, S. 38—45, wo ich ebenfalls das Richtige darüber habe mit Verweisung auf das jeruf. Thargum zu 1. Mos. 18, 3 und 21, 33, wo עיבריא die ‚Wanderer" heißen. — Hingegen halte ich die Erklärung des schwierigen דרכיות oder דדכיות (oben S. 67) noch immer für sehr fraglich. Ich halte das erstere für die richtige Lesart, halte es für ein semitisches Wort, leite es von דרך ab, das im Syr. Afel die Bed. hat: erreichen, einholen, wovon auch das Substantiv אדרכתא in der Gemara: Executionsschein, wie Raschi bereits richtig erläutert: לשון רודף ומשיג, und selbst das bibl. הדריכוהו (Richt. 20, 43)

leitet Raschi vom Aram. ab. Daher nun sind דרכאות (דרכיות) Wachposten, die einander ein gewisses Zeichen gegeben, um die Ankunft des Sündenbockes an seinen Bestimmungsort zu melden, so genannt, weil einer den andern überholte. קבלין, welches die jerus. Gemara zur Erklärung giebt, von קבל abzuleiten, ist plausibel. In Joma 2, 1 liest man jedoch קובליים, was der Erklärer bereits קוכליים gelesen wissen will wie in babli 25a: ככליאר, also schneckenförmig. [Ich lasse קבלין auf sich beruhen, allein daß דירכיות zu lesen, ist zweifellos, da Aruch das Wort bezeugt, während דרך nur im Afel und den davon abgeleiteten Formen „erreichen" bedeutet — was ein jedes hebr. Wörterbuch mit Verweisung auf das Syr. und Arab. hat —, Wachposten einander nicht „einholen" und noch weniger „überholen", sondern gerade von einander in gemessener Entfernung bleiben. Man künstle nicht mit den Bedeutungen und führe in die sprachliche Etymologie keine rabbinische Dialektik ein! G.]

Zum Thale der τυροποιῶν (S. 75) möchte ich bemerken, daß bei Sepphoris ein Thal בקיעתא בי טרפא genannt wird, Ber. r. c. 10; die Varianten in den Parallelstellen Wajikra r. c. 22 (בקיע' בית של פרי) und Kohel. r. 5, 8 (בקיע' בי טופת) sind wohl blos Corruptelen.

Von Dr. Kohler, Leipzig, 8. Mai.

Was Sie über Grätz's Frankisten sagen (oben S. 53 ff.), das gilt von seinem ganzem Werke in noch höherem Grade; es ist eine quellenreiche Zusammenstellung von Geschichten, aber das innere Motiv der Geschichte fehlt bei ihm. Der Kampf gegen den immer drückender werdenden Wust geistesleerer, das Leben fesselnder Gesetzesformeln ist da, aber von ihm nur, wie er ausgeartet, nicht wie er geschichtlich geworden, gezeichnet. Er hat keine volle Gerechtigkeit gegen die philosophischen oder philosophirenden „Wühler", weil sie und sofern sie mit einer gewissen Schwäche des Charakters behaftet, weil sie in der Bitterkeit des Kampfes nicht ihr System immer konsequent vertreten. So eifert er nach eigenthümlicher Zurechtlegung seiner litterarischen Thätigkeit, die er nicht aus einem einheitlichen Kampfesgeist und nach einer einheitlichen Methode hervorgegangen sein läßt, sondern nach augenblicklichen Situationen, gegen den muthigen Kämpen Leon Modena und läßt ihm kein

Verdienst als das des „Maulwurfswühlers“. Wahrlich, wenn Ihre Biographie des Leon cum studio geschrieben, so ist seine gewiß nicht sine ira. — Ebenso schroff und historisch ungerecht ist er gegen die Kabbalisten, deren Verirrungen er in ihrer ganzen Erbärmlichkeit bloßlegt, ohne die historische Grundlage eines solchen Schauderbildes einer ganzen großen Zeitepoche zu geben, ohne zu zeigen, was eigentlich solche Erscheinungen ermöglichte. Schritt für Schritt müßte er — und könnte er die Quelle solcher Trostlosigkeiten zeigen, die in dem Ueberdruß und Abscheu gegen die trost- und freudenlosen, jedes Gefühl erstickenden rabbinischen Observanzen lag. Flüchtete man nicht gern aus dem engherzigen Kasuistenkreis in die behagliche und beschauliche Gefühls- und Traumwelt der Kabbala, die wenigstens als Surrogat diente für die im Elend der Zeiten abhanden gekommene Gedankenwelt der Philosophie? Wenn dann der Becher dieses geistigen Taumels überschäumte und eine ganze Zeit mit einem Dusel, der bis zur Raserei führte, betäubte, so sind dies Symptome eines tieferen Gährungsprozesses, nicht die Wirkungen einiger diabolischen Betrüger und Gaukler, und wenn eine beträchtliche Zahl angesehener Träger des Rabbinismus selbst von diesem Strudel zu Zweideutigkeiten, zu unverantwortlichen Ausschreitungen mit fortgerissen werden, so ist das ein Zug der Verzweiflung, der tragischen Ironie des Verlebten, nicht Ekel erregender Gesinnungslosigkeit und Feilheit, deren Grätz fast alle Rabbiner bezüchtigt. Es scheint fast, als ob der Lehrer am rabbinischen Seminar die Kampfeserbitterung gegen den Rabbinismus noch nicht ganz überwunden hat, den der Geschichtsschreiber „an den Pranger stellt.“

Von Hrn. Dr. Derenburg, Paris, 19. Mai.

In dieser Zeitschrift, Bd. V, S. 169, ist ein geistreicher Versuch gemacht worden, das eigenthümliche צרור נפשר (Baba Kamma, 90b) zu erklären. Es sind dazu drei Analogien gesucht worden, die mir weder unter sich, noch mit dem talmudischen Ausdrucke zusammenzuhängen scheinen. Die erste Analogie soll das arabische طارت عصافير رأسه liefern, welches den Sinn hat, daß Jemand betäubt und vom Schreck beunruhigt wird. Dieses findet sich allerdings in Meidani's Sprüchwörtern (Freytag, Prov. arabica II, 32), hängt aber mit einer ganzen Reihe sehr häufig vorkommender

Phrasen zusammen, wornach die gravitätische Ruhe und Würde (وقار) des Orientalen so dargestellt wird, daß ein Vogel ruhig auf seinem Haupte sitze (vgl. unter andern, Freytag, ibid. 36 u. 865).*) Ich glaube, daß die Stelle in Ibn-Khaldun, Prolegomena (Notices et Extraits, XVI, S. 228 u. XIX, 263, Note 1) لا يدفع لهم صيد „kein Wild flüchtet sich vor ihnen", welches Herrn de Slane Schwierigkeit gemacht hat, ganz denselben Sinn hat. Denn es handelt sich dort um die Städtebewohner, die in behaglicher Ruhe leben, und nicht wie die Beduinen immer auf Raubzüge ausgehen. Im Gegensatze hierzu sagt man also von einem Bewegten und Aufgeregten, daß sein Vogel, oder der Spatz von seinem Haupte davonfliege. — In Bezug auf die zweite Analogie ist allerdings die Verbesserung, welche für die Uebersetzung Lengerke's beigebracht wird, sehr dankenswerth, und liegt in dem صعصعي صعصعة eine Paronomasie, die gewiß zu dem Bilde von dem Täubchen der Schönheit, das darin wie in einem Neste nistet, viel beigetragen hat. Aber für den in Rede stehenden Ausdruck kann diese Stelle nichts bieten. Es ist hier das nistende Täubchen eines von den vielen Bildern, die in dem Sinne gebraucht werden, daß ein Ding an einem andern haftet. Nur sind solche Tropen, besonders bei persischen Schriftstellern oft geschmackloser, und manche Seite, z. B. aus dem Anwari Sohudi, ist voll solcher unsinniger Vergleiche. — Daß in der dritten Analogie von den heidnischen Arabern gesagt wird, sie glaubten, „der Mensch werde nach dem Tode in einen Vogel verwandelt" (Sprenger, Mohammad, I, S. 358, Anmerkung 1) soll eigentlich heißen, die Seele des Menschen u. s. w., hierbei handelt sich's jedoch nicht um eine Metamorphose, sondern, wie uns Masudi (Prairies d'or, Paris, 1864, III, S. 310) berichtet, meinten manche Araber der Djahilije, „die Seele wäre ein Vogel, die im Körper des Menschen ausgebreitet lebt. Stirbt der Mensch oder wird er getödtet, so hört dieser Vogel nicht auf um den Gestorbenen herumzuflattern, sich ihm in der Gestalt eines wirklichen Vogels zu zeigen, und auf seinem Grabe in wilden Klagetönen vernehmlich zu machen." Dieser Vogel hieß Hâm (هام), oder Sfada (صدى), Eule, Nachteule. Man sieht leicht, daß dieser Glaube seinen Ursprung dem Umstand verdankt, daß diese Vögel besonders auf Begräbnißplätzen und in

*) Stellen wie الطير على راسه وقع (سكن) glaube ich manchmal bei Historikern gelesen zu haben, ohne die Stellen angeben zu können.

Einöden nisten, wo sie die Luft mit ihrem unheimlichen Gekreisch erfüllen. Damit allein könnte das צפור נפשו eine Beziehung haben, wenn sich in biblischen oder jüdischen Schriften auch der entfernteste Anklang an den Glauben fände, daß die Seele bei den Juden als Vogel betrachtet werde. Im Arabischen sind im Gegentheile die vorislamischen Dichter voll von diesem Ham, und wie dieses immer bei den späteren Versmachern geschieht, der Glaube an Mohammed hat dieses recipirte Bild nicht entfernt.

Ich glaube demnach, daß der Ausdruck צפור נפשו daher kömmt, daß dem R. Akiba, in jenen schweren Tagen, der Vers Ps. 124, 7: Unsere Seele ist wie ein Vogel, u. s. w. vorschwebte, und daß somit im Grunde הכהו צפור נפשו nur einfach eine Umschreibung von הכהו נפש (5 M. 19, 6) sein mag. Auffallend bleibt dabei, daß dieser poetische Ausdruck nur hier und obendrein in einer Halacha vorkommt. Freilich ist es der phantasiereiche Akiba, der ihn gebraucht. Bemerken wir bei dieser Gelegenheit, daß die Septuaginta an den paar Stellen der Psalmen, wo die Seele dem צפור verglichen wird, sich des Wortes στρουθίος bedient, also lieber an den kleinen Spatzen denken will. Schleußner (s. v.) hat deshalb schon mit unserem hebräischen Worte das arabische عصفور verglichen. Herrn Nöldeke empfehlen wir dies vorgeschlagene ع, zum syrischen ܥܨܦܪ, Morgen, als zweites Beispiel. (Siehe Ztsch. d. D. m. G. XXI, S. 193). Im Neusyrischen hat er übrigens ja selbst schon dieselbe Erscheinung an andern Wörtern wahrgenommen (Grammatik, S. 22), und bei der stetigen Verwechselung des ע und א in den aramäischen Dialekten ist ein Ain prostheticum natürlich.

[Ich gebe gern die Analogie mit dem arab. und syr. Satze preis; allein צפור נפש bleibt Bezeichnung für den Körpertheil, der die Seele, das Leben enthält. Im Thoß. Sanhedrin c. 9 heißt es ausdrücklich הכהו על צפור נפשו, und in Baba kamma 90 b ist על aus dem frühern zu suppliren. Warum die Analogie mit den heidnischen Arabern zu beseitigen ist, sehe ich auch nicht recht ein. G.]

Von Hrn. Prof. Nöldeke, Kiel, 20. Mai.

. . . Kohler's Etymologie von לר ist unglücklich. Der Wechsel von לא und לר ist sicher nicht blos orthographisch, sondern das א ist, wo es stets geschrieben wird, auch consonantisch ausgesprochen (wie z. B. נָא, dessen wurzelhaftes א sich in der aram. Form נִי [nê — westsyrisch נֵי nî] zeigt, welches sonst נָא nâ heißen

müßte), und die Vertauschung von לֹא (was wir als Urform setzen müßen), לוֹ resp. לֵוֹ und לוּ kann erst späten Zeiten angehören, wo man die beiden ersten Wörter gleichermaßen lô sprach (wie רֹאשׁ = رَأْس; רֵאמֵר = يَأْمُر; כֹּלְכֶם = كُلُّكُمْ, wo überall das Arab. die Urform hat, welche es bei لَا „nicht" allerdings nicht mehr bewahrt hat. Uebrigens ist natürlich das hypothetische „wenn" (ἐάν) sehr oft seiner Bedeutung nach mit „nicht" zu vertauschen: auf diesem Umstande beruhen die meisten seiner Aenderungsvorschläge. Ich bin überhaupt nicht für solche Aenderungen, wenn sie irgend vermieden werden können. Die Aenderungen des לא in Gen. 23 sind übrigens schon von Manchen vorgeschlagen. Für durchaus nöthig halte ich sie nicht, da die kleine Variation des Ausdrucks nicht unpassend wäre. Ganz unglücklich ist K.'s Auffassung von Hiob 39, 17 f.: Der Strauß, obgleich Gott ihm keine Weisheit gegeben, verlacht trotzdem wirklich Roß und Reiter, Gott hat es daher nicht nöthig, ihm erst dazu die Weisheit zu geben. Die Masorethen haben die Verse durchaus richtig abgetheilt; es gehört doch schon eine starke Voreingenommenheit dazu, in ולא חלק לה בבינה etwas Anderes als das Parallelglied zu כי השה אלוה הכמה zu erkennen, welches sonst noch dazu gegen die Weise des Dichters ohne Parallelglied dastünde. Durch כעת bringt der Dichter uns nur die ganze Scene näher „jetzt peitscht er" ꝛc. Und ähnlich ist es mit den meisten Vorschlägen. Bei einem so schweren Buch wie Hiob, dessen Sinn wir oft nur sehr annähernd errathen können, sollen wir uns doch wenigstens davor hüten, unverdächtige Stellen mit vortrefflichem Sinn anzugreifen. Es giebt Stellen genug, die entschieden verdorben sind.

[Ich wollte die abweichende Meinung eines Mannes wie Nöldeke und namentlich seine Mahnung zur keuschen Maßhaltung im Conjecturiren nicht zurückhalten. Auch ich stimme in Bezug auf Letzteres, insofern man blos nach Belieben einen Schreibfehler annimmt, vollkommen mit ihm überein. Ein Anderes jedoch ist es, wo eine Construction, weil sie dem spätern Sprachgebrauche und Sprachbewußtsein abhanden gekommen, mißverstanden worden und zu Umänderungen Veranlassung gegeben haben mag. Dies scheint mir allerdings mit dem Wörtchen לוּ, namentlich in seiner Verbindung mit כעת und כי עתה der Fall zu sein, und der Widerspruch Nöld.'s gegen die meisten Vermuthungen K.'s scheint mir doch einem falschen

unhistorischen Conservatismus entsprungen zu sein. Für das Vorhandensein solcher Mißverständnisse bietet sehr häufig der Samaritaner eine gute Handhabe, indem er die vermeintliche Correctur noch weiter treibt und sie auch da anwendet, wo unser Text in der ursprünglichen Gestalt verbleibt. So ändert z. B. der Samaritaner das eine לוּ, das uns 1 M. 23, 13 erhalten worden, auch noch in לִי, 50, 15 in לֹא und sonst noch. G.]

Von Hrn. Prof. Levy, Breslau, 22. Mai und 21. Juni.

Von ערכיה [vgl. oben S. 156 G.] hatte ich Derenburg abgerathen, da deutlich טוביה zu lesen ist. — Ueber den von Origenes (vgl. Euseb. hist. evang. 6, 25) uns mitgetheilten Titel des ersten Buches der Makkabäer ist viel gesprochen; doch ist noch nicht das in den Apokryphen nach der syrischen Ausgabe von Lagarde aus dem nitrinischen Kloster Angeführte in Betracht gezogen worden. Es heißt dort (ich umschreibe das Syrische aus Bequemlichkeit in hebräische Buchstaben): ספרא קדמיה דמקביא, דמתקרין לות עבריא סרבסת סבעא איל. In den variae lectt. bemerkt Lagarde, wie der Titel bei Walton lautet, und dann heißt es: „in b (d. i. in dem Codex des nitrinischen Klosters) ist das zweite ס in סרבסת nicht sicher.“ Dann bliebe das bekannte סרבת übrig. Was ist mit dem Uebrigen zu machen? — Auf dem Reinabzuge von Derenburg's notes épigraphiques werden Sie kein מינקרה [vgl. oben S. 157 f. G.] antreffen. Auf meine Erinnerung hat er noch rechtzeitig מֵעֵין קָחִי gelesen, wie die deutlichen Zeichen zu lesen nöthig machen. Das מן דעם findet sich schon bei mir im phön. Wb. — Ihr וכרצי איש לא אמרת תמה ist ganz gut, will mir nur nicht ganz mit dem Verbum אמרת stimmen. [Ich bemerke hier noch nachträglich, daß die griech. Uebersetzer für נשא פנים häufig *θαυμάζειν πρόσωπον* setzen, z. B. 1 Mos. 19, 22. 5 Mos. 10, 17. 2 Kön. 5, 1. Jes. 3, 3. 9, 15. Spr. 18, 5. Hiob 13, 10. 22, 8 (auch für הדר פנים 3 Mos. 19, 15), wo die syr. Hexapla, soweit wir sie besitzen, fast immer תמה בפרצופא und nochmals zu Hiob 22, 8 die Glosse: תמהת הנו דין נסבת באפא דאנשין. Vgl. auch Assumptiö Mosis V, 16: mirantes personas cupiditatum et acceptiones munerum G.]. Ich bin gegenwärtig daran, eine Brochüre druckfertig zu machen, welche den Titel führen soll: Geschnittene Steine mit semitischen Inschriften . . . Sie werden sich über die reiche Sammlung althebräischer Inschriften auf den Siegeln wundern, und was

theologisch Sie interessiren dürfte, wie wenig die Juden sich gescheut haben nicht nur Figuren, sondern sogar ganz heidnische Symbole auf diesen Siegeln anzubringen, Sehr viele sind freilich aus dem VIII u. VII Jhd. vor Chr., wo man noch tief im Heidenthum steckte.

Von Hrn. Dr. Rothschild, Alzey, 11. Juni.

Noch ein kurzes Wort über das Verbot der sexuellen Verstümmelung der Thiere. — Hrn. Dr. Grünebaum gegenüber (Heft 1 d. J. S. 37). Wir stimmen überein. Auch ich erlaube die Handlung, nur mache ich nicht zur Bedingung, daß ein Nichtjude sie vollziehen müsse. Gr. gesteht die Nothwendigkeit zu, daß Sittengesetze allgemeine Gültigkeit haben müssen, und dennoch discutirt er die Frage vom beengten talmudischen Standpunkte, ob das Verbot der sexuellen Verstümmelung auch auf Nichtjuden anwendbar sei. Vielleicht hat aber diese Discussion doch nur ein doctrinäres Interesse. Das restringirende „wenigstens" (durch einen Nichtjuden) scheint darauf hinzudeuten. Ich halte die Bedeutung des Verbots lediglich für eine sittliche. Natürlich, daß ein sexuell verstümmeltes Thier auch nicht zur Opferung tauglich war. Wenn das Sittengesetz nur nebenher beim Verbot der Opferung erwähnt wird, so bedenke man, daß die Tora kein systematisches Lehr-, sondern ein politisch-religiöses Gesetzbuch ist. Der Zusatz ובארצכם ... kann keinen andern Zweck haben, als nicht blos die Opferung (לא תקריבו), sondern auch die Verstümmelung zu verbieten (לא תעשו). Aus Chag. 14 folgere ich das gerade Gegentheil von Dr. Gr. Der Talmud stellt dort auch wegen ובארצכם ... die Verstümmelung als ein allgemein gültiges, nicht blos mit Rücksicht auf die Opferung gegebenes Verbot hin. Hr. Gr. erlaubt die Handlung aus Gründen allgemeiner Humanität und persönlicher Sicherheit; warum nicht auch aus Rücksichten des allgemeinen Volkswohlstandes? Weil annoch wenig Juden Ackerbauer sind? Wir müssen aber das allgemeine Princip, und nicht blos temporäre, wechselnde Verhältnisse ins Auge fassen. Hr. Gr. hält darum rücksichtlich des in Frage stehenden Verbots die Unterscheidung zwischen Jude und Nichtjude fest. Ich aber möchte diese überall zu verwischen suchen, wo es gilt, die sittlichen und socialen Vorzüge der Tora zu verallgemeinern. Der enge particularistische Boden des Talmuds genügt da nicht. Uebrigens ist auch dieser nicht entgegen. Bei שבת ist die Unterscheidung zwischen Jude und Nichtjude wohl nur festge-

halten, weil das Christenthum selbst in der Sabbatfeier durch die Verlegung des Sabbats auf den Sonntag die confessionelle Unterscheidung potenzirte. Auch liegt ein Unterschied sowohl in dem Begriff wie in der Art der christlichen und jüdischen Sabbatfeier. Mit der Verallgemeinerung des jüdischen Sabbats muß ja auch hierbei die talmudische Unterscheidung zwischen Jude und Nichtjude fallen. Nur dann würde sich bei dem Verbote der sexuellen Verstümmelung eine derartige Unterscheidung noch rechtfertigen, wenn der nicht-jüdischen Welt die Begriffe der Humanität in diesem Punkte noch so fremd wären, daß das Judenthum als alleiniger Träger derselben gälte und die Aufgabe hätte, sie der Welt zu erhalten und zu retten. Freilich ist das Eunuchen- und Castraten (männliche Sopranisten)-Wesen noch nicht aus der nicht-jüdischen Welt heraus! Die jüdische Welt hat nie davon gewußt. —

Hr. Gr. nimmt auch einen Einwurf von den mosaischen Armengesetzen her, deren Bedeutung und Geltung ebenfalls (wie das Verbot der sexuellen Verstümmelung) keine allgemeine, sondern nur auf das ehemalige Palästina bezüglich sei. Freilich die Form dieser Gesetze hatte nur für Land und Zeit Gültigkeit, das Princip aber ist allgemein gültig. Die Beziehungen zum heiligen Lande sind überhaupt nur von diesem Gesichtspunkte aus zu beurtheilen. Die bezüglichen Gesetze sind nicht ihrer Form, sondern ihrem Geiste nach auf die veränderten Orts- und Zeitverhältnisse zu übertragen. Wenn der Talmud die Loslösung vom heiligen Lande nicht aufkommen läßt, sondern den Gedanken an Rückkehr dahin und Wiederherstellung der nationalen Verhältnisse festhält und die bezüglichen national-religiösen Einrichtungen der Vorzeit, theils in der Idee, theils in der Wirklichkeit immer noch pflegt: so liegt dies darin, weil die talmudische Gesetzgebung in die Zeit fällt, wo das religiöse Leben Palästinas in den Gliedern des israelitischen Nationalkörpers noch viele Jahrhunderte fortpulsirte, selbst nachdem das Haupt des israelitischen Volks bereits längst gefallen war. Ja sogar das politische Leben Israels hatte in jener Zeit zum Theil noch nicht aufgehört, und Versuche zu dessen Wiederherstellung wurden gemacht. Diese talmud. Gesetzgebung für uns stricte als maßgebend zu betrachten, ist freilich irrig, aber immer noch Anschauung Vieler. Unsere von dieser Anschauung immer noch vielfach beherrschte Casuistik bewegt sich darum auf diesem Boden talmudisch-palästinensischer Gesetzgebung und sucht zur Erleichterung dieser unnatürlichen Be-

schränkung nach Auswegen, welche bald mehr bald weniger erweitert werden. Dieser Standpunkt für die Behandlung religiöser Materien ist nicht der richtige, nicht im Geiste unsrer Tora und Geschichte. Die realen Beziehungen zu Palästina sind nicht mehr dieselben, wie zu Zeiten Akiba's und Bar Kochba's; schon unter den Babylonischen Schulen wurden sie modificirt und mit den Geonim haben sie ihren Abschluß gefunden. Was wir nachher noch von den Beziehungen zu Palästina hören, ist kein Leben mehr, sondern sind nur nervöse Zuckungen. Was gar in der spätern Zeit bis auf unsere Tage Einzelne nach Palästina zieht, ist Pietät gegen das Land und die Geschichte der Väter, oder gar religiöse Schwärmerei dafür. Ein beschränktes Maß hiervon ist zuzugeben; im Weitern ist Palästina für uns nur Gegenstand geschichtlicher Erinnerung oder typisches Vorbild einer idealen Zukunft und Gedankenwelt, eine reale Bedeutung für die wirkliche Welt hat es nicht. Nennen wir auch Palästina Israel's Mutterland, so hat doch trotz aller Verehrung für die Mutter, welche uns geboren und erzogen, jedes Kind ein Recht der Selbständigkeit. Seitdem Israel Palästina, Vater- und Mutter-Haus, verlassen, in die Welt getreten und diesem seinem Weibe anhängt, sind die Beziehungen Israel's zu Palästina, seinem Elternhause, nicht gelöst, aber doch auf die der Venerabilität beschränkt; im Uebrigen ist die Führung seines selbständigen Lebens, zu welcher es ein Recht und die Pflicht hat, nicht davon abhängig. Somit genügt es nicht, für בכור, קרבן, כהונה und wie die national-religiösen Einrichtungen des alten Palästina heißen, wo sie in unsrer Zeit hinderlich sind, von der Hand des Talmuds geleitet, Auswege zu suchen und Modalitäten zu schaffen; wir müssen uns von dieser palästinensischen Abhängigkeit, welche wie ein drückender Alp auf unserm religiösen, politischen, gewerblichen und socialen Leben lastet, frei zu machen und eine selbständige Richtung zur Ordnung unsrer Cultus- und Lebensverhältnisse zu gewinnen suchen, vom Geiste, nicht von den Formen des traditionellen Judenthums geleitet.

Von Hrn. Prof. Fleischer, Leipzig, 15. Juni.

Zu Wolff's Berichtigungen (Ihre Ztschr. Jahrg. 6, Heft 1, S. 77—80) erlauben Sie mir zwei kleine Nachträge: S. 79 ist حصيل, wie im spätern Arabisch oft: Erwerbung von Wissen, Kenntniß und Einsicht, — hier natürlich von den Geboten und Verboten des göttlichen Gesetzes, als Grund der Verpflichtung zu

dessen Befolgung und Bedingung des Verdienstes wie der Strafbarkeit. (Beispiele von diesem Gebrauche des حصّل, تحصيل, تحصّل u. s. w. liefert unter anderem Enchiridion studiosi ed. Caspari S. ٣٤, Z. 1, S. ٣٣ vorl. u. l. Z., Zamachschari's Muḳaddimat al-adab ed. Wetzstein S. 237 Z. 11 u. 12; — Scheichzâde im Supercommentar zu Beiḍâwî, Sur. 2 V. 21, setzt einander entgegen أميّين, Laien, und علماء محصّلين, kenntnißreiche Gelehrte).

Des Uebersetzers ירדע wird also als Hof'al zu fassen seyn: daß unterrichtet werde (? G.). Ebendas. ist للاعاء das Gebet für ihn (den Messias), eigentl. die Anrufung (nämlich Gottes) für ihn. Der beständige Gegensatz zu diesem دعا له ist دعا عليه, er hat (Gott) gebeten, ihm Unheil, Verderben u. dgl. zu senden, er hat ihn verwünscht, hat ihm Böses angewünscht.

Von Hrn. Dr. G. Wolf, Wien, 15. Juni.

Sie gedenken im 1. Heft Ihrer Zeitschrift 1868 der hiesigen allg. Literaturzeitung. Zur Kennzeichnung des Journals dürfte Folgendes nicht uninteressant sein. Ich lernte den Redacteur Hrn. Wiedenfeld, derselbe ist aus Baiern, im Archive des Finanzministeriums kennen. Er ersuchte mich, ihm meine „Studien" zur Besprechung zu übersenden. Ich sagte dies zu mit der Bemerkung, daß ich durchaus nicht eine unparteiische Besprechung erwarte. Die Besprechung erschien, sie war vom Professor an der theologischen Facultät in Prag, Schulte, und war, wie ich es voraussetzte, sehr abfällig. Mit welcher Gründlichkeit der Herr Professor verfuhr, mag aus Folgendem hervorgehen. Er schreibt:

„Beilage XVIII giebt ein Exemplar aus einem Gutachten der niederösterreichischen Regierung von 1775, das ein Muster von Schmähungen der katholischen Hierarchie enthält, wo Päbste als Pinsel bezeichnet werden."

In dem Document heißt es jedoch nicht Pinsel sondern „Piuse (!)" und der Herr Recensent hat falsch gelesen. — Ich theilte dies dem Redacteur, Herrn Wiedenfeld, mit. Hierauf erschien eine Berichtigung des Inhaltes: ich hätte gesagt, es sei ein Druckfehler und es solle statt Pinsel Piuse gelesen werden. In solcher Weise nahm der Redacteur, um den Recensenten zu schützen, zu einer handgreiflichen Unwahrheit Zuflucht.

Im 5. Buche Mosis, Cap. 16. V. 3, wird das ungesäuerte Brod mit dem Epitheton לחם עני, das Brod des Elends bezeichnet. Wo jedoch in der Schrift sonst das Wort מצה vorkömmt — die Stellen, wo das ungesäuerte Brod beim Opferdienst angeordnet wird, wollen wir hier nicht in Betracht ziehen — kann es jedoch nicht in dem Sinne als das „elende" Brod aufgefaßt werden. Lot bäckt für die Gäste, die ihn besuchen, Mazzoth, und es kann doch nicht angenommen werden, daß er seinen Gästen vorsätzlich schlechte Speisen reichen wollte. Die Hexe zu En Dor bäckt für Saul, der sich von einer Ohnmacht erholt hatte, Mazzoth. Auch in diesem Falle läßt sich nicht annehmen, daß dies ein schlechtes Brod war. Der Talmud, der die Schwierigkeit dieser Bezeichnung fühlt, sucht sie zu deuten und zwar werden zwei Ansichten ausgesprochen מפני שהכל ענין עליו und פרוסה של עני. Man wird jedoch zugeben, daß diese Deutungen nicht das Richtige treffen.

Die Bedeutung des Wortes עני ist auch in einer andern Stelle der Bibel schwierig. Josef nannte (Genesis 41, 51) seinen erstgebornen Sohn Menasche, „denn vergessen ließ mich Gott meine Mühsal und das ganze Haus meines Vaters." Daraus ist zu entnehmen, daß Josef sich in seinem neuen Vaterlande, wo er einer der ersten Würdenträger des Reiches war, heimisch und wohl fühlte. Den Namen des zweiten Sohnes nannte er jedoch Efraim, „denn fruchtbar machte mich Gott בארץ ענני im Lande meines Elends." Hier wird wieder Egypten das Land seines Elends genannt.

Es ist offenbar, daß das Wort עני noch eine andere Bedeutung als Elend im gewöhnlichen Sinne des Wortes haben muß, wenn die oben citirten Stellen einen Sinn haben sollen. Es sei mir daher gestattet, eine Hypothese aufzustellen.

Im Altdeutschen bezeichnet das Wort „Elend" Unglück und Fremde oder Exil. In Wien gab es einen Platz, Elend, wo die Fremden, die auf der Donau ankamen, wohnten (heute giebt es noch Reste der Elendbastei). Im 14. Jahrhundert wohnten daselbst auch die Juden. In Augsburg ist jetzt noch ein Platz, genannt: „Im Elend," wo im Mittelalter, als Augsburg eine große Handelsstadt war, die Fremden wohnten.

Wenn nun angenommen werden könnte, daß im Hebräischen das Wort עני ebenfalls eine doppelte Bedeutung hat: Elend = Unglück und Fremde, so wären alle Schwierigkeiten gehoben, die

Schrift würde ganz richtig die Mazza, welche am Passahfeste genossen werden soll, zum Unterschiede von der Mazza, wie sie im Oriente in alter und in unserer Zeit häufig zubereitet wird, da im Oriente gewöhnlich nur für den Bedarf Eines Tages Brod gebacken wird, mit dem Ausdrucke לחם עני characterisiren und fügt als Grund hinzu: denn in Eile bist Du aus dem Lande Egypten ausgezogen; eine Erklärung, die sonst ganz unverständlich ist. Josef giebt seinen Söhnen Namen, die ganz der Situation, in welcher er sich befand, entsprachen. Nachdem ihm Menasse geboren war, freute er sich, daß Gott ihm sein Mühsal vergessen ließ, und als er mit dem zweiten Sohne beschenkt wurde, giebt er dem freudigen Gefühle Ausdruck, daß Gott ihn in der Fremde zum Vater einer größern Familie machte.

Von Hrn. Rabb. Dr. Wolff, Gothenburg, 16. Juni.

... Ueber Eines muß ich mich sehr wundern, daß Sie nämlich solchen Fragen wie über „die Castration" Aufnahme gestatten. Die Zeitschrift ist auf der Höhe der Wissenschaft gehalten, derartige Aufsätze scheinen mir aber nur für solche Blätter zu passen, die das Gebiet der Casuistik als ein heiliges ansehen. ... Zu meiner großen Ueberraschung sah ich Ihre Bemerkung [oben S. 80 G.] hinsichtlich der Autorschaft der von mir besprochenen Uebersetzung. Ich glaube, daß nur sehr Wenige bisher daran gedacht, daß sie nicht von J. Tibbon herrühre, ja Sie selbst scheinen mir Anfangs — wie aus einer Note [Bd. V, S. 240 G.] hervorgeht — denselben als Vfr. angesehen zu haben. Ich hatte natürlich von vorn herein keinen andern Zweck als in sachlicher und sprachlicher Hinsicht das zu zeigen, was mir das Rechte schien. ... Findet sich die J. T.'sche Uebersetzung irgendwo vollständig abgedruckt? Abrabanel's Rosch Amana habe ich erst vor wenigen Tagen erhalten; die darin abgedruckte Uebersetzung der 13 Glaubensartikel ist keineswegs von Fehlern oder doch großen Ungenauigkeiten frei, wenn sie auch im Ganzen besser sein mag als die in unsern Talmud-Ausgaben; auch fehlen mehrere Sätze darin. Jedoch es genüge an dieser Andeutung; eine weitere Ausführung würde zu weit führen. [Daß die Uebersetzung des maimonid. Comm. zum Abschn. Chelek in unsern Drucken nicht Samuel Thibbon angehört, ist längst anerkannt und gab ich dies in dem 1850 erschienenen Hefte „Moses ben Maimon" S. 63 ausdrücklich an; ausführlicher handelt darüber Steinschneider im

Bodlejanischen Cataloge S. 1886 ff., woselbst er jedoch die eben angeführte Stelle aus meinem Moses ben Maimon übersehen hat, während er nur die Textesstelle S. 28 berücksichtigt. G.]

Von Hrn. Rabb. Dr. Kahn, Trier, 25. Juni.

Die Castration des Viehes, worüber die Herren Rabbiner Dr. Rothschild und Grünebaum im 5. Jahrgang dieser Zeitschrift sich äußern, ist nach meiner Ansicht biblisch durchaus nicht verboten. In dem bekannten: und in eurem Lande sollt ihr nicht thun (3. Mos. 22, 24), kann ein solches Verbot nicht enthalten sein, da 1) solches nicht so beiläufig hätte geäußert werden dürfen, wie Dr. Grünebaum auch schon bemerkt, 2) das לא תעשו in dieser Bedeutung: ihr sollt es nicht thun, ohne ein ihm folgendes Object, sonst, wie ich glaube, nicht vorkommt. Es müßte nach der rabbinischen Auffassung entweder זאת folgen oder das Nifal יֵעָשֶׂה stehen, und 3) alsdann auch die Castration des Menschen ausdrücklich in der Bibel hätte verboten werden müssen, was aber nirgends vorkommt, obgleich ein Eunuche nach 5. Mos. 23, 2 nicht in die Gemeinde kommen durfte. Der Talmud (Sabbath) leitet dieses Verbot auf sehr gezwungene Weise aus dem ובארצכם ab, was er aber, als Consequenz seiner Auffassung dieser Stelle, als Verbot der Castration des Viehes thun müßte. — Nach meiner Ueberzeugung heißt das לא תעשו: Ihr sollt oder dürft diese (Verstümmelten) nicht opfern, als Ergänzung das לא תקריבו, welches mehr das Darbringen und Schlachten, das לא תעשו aber das Verbrennen auf dem Altare in sich faßt, ähnlich wie V. 22; vgl. besonders 4. Mos. 28, 3. 4, wo auch in V. 3 תקריבו und in V. 4 das תעשה vorkommt.

Von Hrn. Schorr, Brody, 28. Juni.

... Das gleiche Verfahren, welches der Herausgeber der Gutachten des Chajim Or-sarua eingeschlagen und das mit Recht von Hrn. Kirchheim getadelt wird (oben S. 48 f.), hat sich auch Hr. Bamberger bei der Veröffentlichung der Halachoth des Isaak Gajath zu Schulden kommen lassen, indem er auch Nichts davon gesagt, daß eine defecte Abschrift ihm vorgelegen, wie sie doch schon Derenburg (wiss. Zeitschr. 2c. V, S. 396 f.) charakterisirt hat. Ja, in der Einleitung seines Commentars betrachtet er die Abschnitte des Werkes, welche eben in der Abschrift fehlen, auf die

jedoch verwiesen ist, als besondere Werke und führt sie als solche auf! — Es dürfte Sie kaum überraschen, daß dieser Rabbi zuweilen die einfachsten Dinge in diesem Buche falsch erklärt, wohl aber daß er sich Ihrer Forschungen bedient, ohne Ihres Namens zu gedenken.

Anstatt לא בניו (Deut. 32, 5) möchte ich lesen: אֵל פְּנֵיו; man hielt es aber für unziemlich Gotte gegenüber sagen zu lassen, sie hätten vor Gott ihren Fehl zum Verderben gebracht und änderte darum. Eine Andeutung der ursprünglichen Lesart scheint mir in den Worten des Abba Doresch (Sifre z. St.) zu liegen. [פניו als die ächte LA. zu vermuthen, scheint mir allerdings beachtenswerth, und die Deutung Abba's weist in der That darauf hin, doch halte ich es nicht für nöthig, לא zu ändern. Vielmehr bildet der Satz mit ihm gerade einen sehr gut an das Vorangegangene sich anschließenden Sinn. Nachdem vorher gesagt worden, Gott ist gerecht und in seiner Waltung kein Unrecht, fährt er fort: sich selbst verderbt, nicht Er (oder Sein, Gottes, Zorn), ihr Fehler, es ist ein krummes und gewundenes Geschlecht. Nicht dem gerechten Gotte dürft ihr euere Bedrängniß als eine unverdiente, daher ungerechte Züchtigung zuschreiben, sie ist vielmehr Folge eures sündhaften Wandels, also gerechte Vergeltung. G.]

Von Prof. Dr. Chwolson, Oranienbaum b. Petersburg, 29. Juni.

Es muß mit dem sogenannten masoretischen Text gründlich aufgeräumt werden. Dieser ist übrigens nicht mehr verderbt als die Texte der meisten classischen Schriftsteller, aber wahrscheinlich auch nicht weniger. Und wie haben da die Philologen aufgeräumt! Der bekannte classische Philolog Akademiker Nauck theilte mir merkwürdige, ich möchte fast sagen, haarsträubende Beispiele mit von Textcorruptelen bei classischen Schriftstellern, und nicht etwa bei obscuren, sondern bei den Tragikern, bei Homer u. s. w. Und diese Verderbtheit reicht zum Theil bis auf die Alexandriner. Am Schlimmsten, sagte er mir, steht es mit den Stellen, welche diese oder die Byzantiner corrumpirt gefunden und falsch verbessert haben, so daß es jetzt fast unmöglich ist, die ursprüngliche Lesart herauszufinden. Hier ein ähnliches Beispiel aus dem Pentateuch: Num. 26, 3. אתם . . . . וידבר ist ein Unsinn, aber dieser Fehler ist alt; es muß heißen אתם . . . וידקד, nachdem aber statt dieses וידבר sich eingeschlichen hatte, fügte man am Ende des Verses ein לאמר hinzu, so daß man an ein mögliches וידקד gar nicht denken

konnte. Gelegentlich noch eine Verbesserung: Jes. 3, 10 אמרו צדיק כי טוב giebt keinen vernünftigen Sinn, lies אַשְׁרֵי (in der alten Schrift sehr ähnlich) und dann der Parall. in dem fol. V. אוי לרשע.

Von Hrn. Rabb. Dr. Aub, Berlin, Juni.

Die Erklärung über בלעם verdient nach meiner Ansicht vollkommene Anerkennung. Ueber den Namen kann noch die Midraschstelle (Jalkut 4. Mos. 23) hinzugefügt werden. Bileam heißt auch קמואל, denn קם נגד אומתו. Vielleicht war gar ursprünglich die Deutung: „er warf sich als Gott auf" (קם אל), und man verwandelte diese Apotheose in das Auftreten: die Feindschaft gegen Juden und Judenthum. An die aus Sanhedr. angeführte Stelle אוילמי שמחירה עצמו בשם אל, die in dem Jalkut und En Jacob sich findet, schließt sich der andere Tadel, den R. Jochanan in diesem Verse 4. Mos. 24, 23 findet: Wehe dem Volke, welches dann existirt, wenn Gott seinen Kindern Erlösung bringt! Wer will sein Gewand werfen zwischen Löwe und Löwin, wenn sie sich mit einander verbinden? womit ausgesprochen wird, daß es keinen Mittler zwischen Gott und Israel zur Erlösung von der Sünde giebt, sondern Gott selbst der Erlöser ist. Ziehen wir die 3. Stelle im Jalkut c. 25 in Betracht wo ausgesagt wird, daß der heilige Geist von Bileam und von allen Völkern sich zurückgezogen, so soll damit das christliche Dogma über den heiligen Geist bekämpft werden. Es verwirft demnach der Talmud die Gottheit Jesu, die Erlösung durch ihn und die Annahme des heiligen Geistes mit ihm.

Von Hrn. Dr. Derenburg, Paris, 3. Juli.

Ich bin jetzt ein eifriger Anhänger der Alliance, die wirklich durch ihre Schulen im Orient Großes leistet und noch Größeres leisten wird, wenn ihre Mittel wachsen. Unsere Schule in Tetuan hat an 700 Knaben; die zwei besten sind jetzt hier in einer Art Lehrerseminar, wo wir unsere Lehrer für den Orient bilden. Wir haben die vorige Woche zu gleicher Zeit von Jaffa, Schumla und Birkuk (bei Bagdad) Briefe bekommen; die Leute wollen Schulen haben, selbst Opfer bringen und verlangen Lehrer und Subventionen. Wenn wir das nöthige Geld haben, so werden in 10 Jahren Hunderte von Schulen im Oriente existiren. Im August oder

September werden selbst zwei Glieder der Allianz eine Inspectionsreise im Norden Afrika's unternehmen . . . Der Bileam-Paulus wird wahrscheinlich durch den St. Paul von Rénan in die weite Welt eingeführt werden. Dieser wird gegen Ende des Jahres erscheinen, N. hat die Idee sehr gefallen.

29. Juli . . . Mir ist „die Sentenz bei Juden und Arabern" von S. Naschér zugekommen; ich habe blos in die offenen Seiten hineingesehen, da finde ich, daß S. 16 und 17 arabische Sentenzen mit jüdischen verglichen werden, die einem von Freytag benützten Codex entnommen sind. In ihm hat ein Christ eben jene biblischen Sprüchwörter ins Arabische übersetzt; ist es da nicht erstaunlich, daß die Sätze stimmen? Freytag im dritten Bande seiner Proverbia bezeichnet diesen Codex durch den Buchstaben G und verweist selbst bei den betreffenden Nummern auf die entsprechenden Bibelstellen hin. So ist S. 16 unter Nr. 4 der Spruch Spr. 11, 15 mit Prov. III, 2660 verglichen. Nun entspricht dem תוקעים im Arabischen الشكاج „Schlingen". Das ist Unsinn; Nasch. glaubt in einer Anm., man habe an תוקע „hängen" gedacht, wozu man eines geschlungenen Seiles bedürfe. Wenn demnach nach Hrn. N. hier eine Uebertragung vorliegt, warum spricht er dann von einem Uebergange dieser Sentenzen in den Islam und von „einem Verluste, den sie an Duft erlitten"?

[Ich übergehe die weitere Conjectur meines geehrten Freundes, wonach er das arab. Wort corrigiren will; es ist richtig, die Uebersetzung ist nämlich offenbar nach der Vulgata (Hieronymus), welche, nach Anleitung von Symmachus und Theodotion, übersetzt: cavet laqueos. G.]

Von Hrn. Dr. Zunz, Berlin, 28. August.

Wenigstens 50 Autoren haben, was mich angeht, sich gegen ihre Leser versündigt, da sie theils schweigend mich ausgeschrieben theils redend mich ignoriren. Zu letzteren gehört der Halberstädter Rabbiner Dr. Auerbach, der in seiner Geschichte der dortigen jüdischen Gemeinde behauptet, ich schriebe „Mardechai". Er meint die Veitsche Bibelübersetzung; allein in allen meinen Büchern, seit A. 1822, ist nur Mordechai zu lesen: Mardechai in Ihrer Zeitsch. B. 4 S. 203 ist ein Druckversehen. Bald nachdem ich, älteren Autoritäten folgend, den Vater des רשב"ט Tobia genannt (gott. Vortr. S. 393), wußte ich den richtigen Namen Natronai, derselbe

findet sich theils A. 1845 in meinem Buche zur Geschichte (vgl. Liter. der syn. Poesie S. 259 Anm. 3), wie A. 1857 schon Landshuth (onomasticon S. 21) bemerkt. Und Auerbach wundert sich (Berit Abraham S. 19) im Jahre 1860, daß ich in meinem Irrthum beharre! In seiner Ausgabe der Eschcol hätte die Einleitung noch Platz gehabt, meines Aufsatzes in Ihrer Zeitschrift B. 2 zu gedenken, zumal ich dort S. 307 schon vor 30 Jahren erörtert habe, daß Abraham b. Isaac in Narbonne zu Hause war; über das ihn beunruhigende andere Eschcol findet der Herausgeber das Richtige in meinem Nachtrag (1867) S. 46. In seinem Eschcol Th. 1 S. 29 steht eine Note über „Wehishir"; diese ist nach einer ausführlichen Abhandlung in Steinschneiders hebr. Bibliographie B. 8 S. 20—26 halb fehlerhaft und halb überflüssig. Eben daselbst S. 64 würde nur ein Hinweis auf Ritus (S. 106—108) und Literaturgeschichte (S. 178—186) das רבים für Abitur's Dichtungen begründet haben. Eben so hätte S. 64 bei Elasar Alluf mein Ritus S. 190 notirt werden sollen. Th. 2 S. 6 ist übersehen, daß Scherira's Gutachten in קבוצת חכמים S. 106 u. f. abgedruckt und dort das fehlerhafte טררי in טדרי verbessert ist (Literat. d. syn. Poesie S. 23); über טירדי war das nöthige bereits in der syn. Poesie (1855) zu lesen. S. 30 wäre die Verschlechterung von קשר מספד unterblieben, wenn man meine Literaturgeschichte S. 15 gekannt hätte: eben so würde S. 67 bei Gelegenheit der Abbreviatur für die Haftara's eine Anweisung auf die gott. Vorträge S. 189 dem Leser keinen erheblichen Schaden zugefügt haben. Daß übrigens Herr Auerbach nicht untrüglich ist, ist bereits in meiner Literaturgeschichte (S. 274 Anm. 10, S. 619 unten) nachgewiesen.

Von Hrn. Dr. Derenburg, Paris, 4. November.

Ein kleines Buch von Fürst über den Kanon ist dir wohl auch vorgekommen; ich habe mich durch die Wohlfeilheit des Schriftchens verleiten lassen, es zu kaufen und zu lesen. Viel Material, aber wie viel Unehrlichkeit! Wenn wir für die christlichen Gelehrten den Talmud ausbeuten wollen, so müssen wir dabei so streng als möglich zu Werke gehn, sonst ist es wirklich eine Sünde und לפני עור לא תתן מכשול. Man gebe alsdann seine Hypothesen als Hypothesen, aber vermeide es mit Citaten Unwahrheiten kategorisch zu belegen. Wer wird aus Sabbat 116 b schließen, daß die Evangelien

selbst bei den Judenchristen ספרא דאוריתא אחריתי geheißen haben (S. 2, Note 7)? Der dortige Philosoph oder Min sagt blos, statt der Lehre des Moses haben wir jetzt eine andere Lehre, was gewiß keine feste Bezeichnung sein soll. Ebenso steht es um das in der nämlichen Note Behauptete, daß die Juden für die Evangelien ספרא verwendet hätten. S. 3 übersetzt er בתוך ביתו „in das Haus (d. h. in den Kanon)"; das ist unerlaubt, und von Fürst kann man sagen: מהרמה הוא מכניס. Für die Aussprache Chumasch wird (S. 6) auf das Lb. des Orients verwiesen; ich weiß nicht, was dort steht, aber ich hatte immer gemeint, es müsse Chomesch heißen, und betrachtete Chumasch als eine barbarische Verderbniß der Juden. Daß er bei Josephus nicht einmal anführte, daß dieser von seinen 22 Büchern, 13 den Propheten zutheilt, kömmt daher, daß die Sache nicht in seinen Kram taugte. Wie S. 5, Note 6 belegt werden soll, ist unbegreiflich. Ganz am Ende des Buches kömmt Fürst auf die Mischnah Sabbat, XVI, 1, wo auf eine 127, Note 1 gegebene Erklärung von גנז und גנזים gebaut wird, die gewiß falsch ist. In den Stellen בקשו לגנוז handelt sich's gewiß um eine Weise des Verbergens, die zerstörend und vernichtend wirkt (vgl. אמר לבנאי וגנזו תחת הגדבך), und טעונין גניזה hat nie geheißen, daß sie als Genusim zu betrachten sind, sondern daß sie vernichtet werden müssen, (um sie vor Entweihung zu sichern). Nun noch gar die abentheuerliche Idee, daß אע"פ den Sinn von לפי haben könne (S. 150, Note 2)! Meiner Ansicht nach, und bei erneuter Betrachtung der Mischnah, fehlt ein Stück vor אף על פי; etwa die von der Baraitha bewahrte Stelle: היו כותבין גפטית וכו' אע"פ שלא נתנו וכו': zwischen den zweimal folgenden מצילין אותן מפני הדליקה, ist ein חסורי מחסרא והכי קתני anzunehmen; darauf paßt das ואע"פ שכתובין בכל לשון, d. h. also nicht in Bezug auf den Sabbat, sondern auch in dieser Hinsicht werden die Uebersetzungen als heilig gehalten.

[Weiteres hierüber vgl. im nächsten Hefte. G.]

Notizen.

Saadia's Uebersetzung und Commentar zu den Sprüchen von Dr. J. Derenburg.

Es war jüngst in dieser Zeitschrift die Rede von der arabischen Uebersetzung des berühmten Gaon zu den Sprüchen, die sich in Oxford befindet. Herr Steinschneider in seinem Catalogus libr. hebraeorum in Biblioth. Bodleiana, col. 2193—2194, erwähnt die zwei Handschriften, die eine mit Commentar, die andere ohne denselben, welche in der Bodleiana liegen. Wir haben mehrere Blätter des mit Erklärung versehenen Manuscripts vor uns, die vor mehreren Jahren von meinem Freunde Neubauer abgeschrieben wurden, und geben davon einige Auszüge.

Von der Vorrede fehlt der Anfang, und die HS. beginnt bei den Worten: ולדלך לקבת הדא אלכתאב בכתאב טלב אלחכמה לאנה ימחץ טאלבהא אלנצח כיף יצל אליהא ואקול יחתאג טאלב אלחכמה אלי ה' אשיא בהא יחצלה מראדה אלאול אן יכון לכי"א ודלך אן תכון קריחתה קאבלה ללעלום פיהא ויקול שלמה בלב נבון תנוח חכמה ופי כלוהא יקול למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין ואלאני מחבה אלחכמה ואלאשתיאק אליהא פאן דלך יעינה עלי תעלמה פיה יקול אוהב מוסר אוהב דעת ופי צדה יקול פורע מוסר מואס נפשו ואלאולת לקא מוקף יוקפה עליהא ומבצר יבצרה איאהא פי דלך יקול הולך את חכמים יחכם ופי תרכה יקול לא יאהב לץ הוכח לו אל חכמים לא ילך ואלראבע כפאיה אלמכאסב ואלמיאיש חתי יכלו אלקלב להא קאל פי דלך הכן בחוץ מלאכתך וגו' ואלכאמס מדה אלזמאן יחתאג טאלב אלחכמה אליהא ליצם פי כל גז מנהא כלמה מן אלחכמה אלי אכרי קאל פיהא אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום לשמור פתחי פמן סעד באגתמאע אלכמסה וכמאלהא פטובאה פאנה קד וקע אלכיר ואלרצא והו לא מחאלה יגד אלחכמה וינאלהא ופיה יקול אשרי אדם מצא חכמה ואדם יפיק תכונה: „Darum nannte ich dieses Buch das Buch des Strebens nach Weisheit, denn es giebt dem, welcher nach ihr strebt, die vollständige Anweisung, wie er zu ihr gelangen kann. Ich sage: wer nach Weisheit strebt, hat fünf Dinge nöthig, um seinen Wunsch zu erfüllen. Erstens muß er verständig sein, das heißt, sein Geist muß für die in ihr enthaltenen Begriffe Empfänglichkeit haben; so spricht Salomo: im Herzen des Verständigen, u. s. w. (Sprüche 16, 33). Fehlt diese Empfänglichkeit, so heißt

es: warum u. s. w. (Spr. 17, 16). Zweitens muß er die Weisheit lieben und Lust nach ihr empfinden, weil dies ihn bestimmt sich in derselben unterrichten zu lassen. So spricht Salomo: wer Unterweisung liebt u. s. w. (ebds. 12, 1). Vom Gegentheile heißt es: Wer Unterweisung verschmäht u. s. w. (ebds. 15, 32). Drittens bedarf er eines Erklärers, der sie ihm klar mache, und eines Einsichtigen der sie ihm verdeutlicht. Davon sagen die Sprüche (13, 20): Wer zu Weisen geht, wird weise, so wie sie von dem der einen solchen verläßt, sagen (15, 12): Der Leichtsinnige liebt es nicht, u. s. w. Viertens soll er genügsam in seinem Erwerbe und seinen Lebensbedürfnissen sein, damit sein Herz für die Weisheit offen bleibe. So heißt es: Bereite draußen dein Brot, u. s. w. (ebds. 24, 27). Fünftens hat der nach Weisheit strebende ein gewisses Zeitmaaß nöthig, damit er in jedem Zeittheilchen einen Weisheitsspruch zum andern fügen kann. Denn so steht in den Sprüchen (8, 34): Heil dem Menschen u. s. w. Heil dem, der so glücklich ist diese fünf Dinge vollkommen in sich zu vereinigen! denn er hat das Gute und Gefällige getroffen und wird ohne Zweifel die Weisheit finden und sich aneignen. Von ihm endlich heißt es: Heil dem Menschen der die Weisheit fand, dem Menschen dem Einsicht entströmt."

Wie man aus der bekannten Stelle des Fihrist weiß [1]), hatte Saadia die Gewohnheit, seinen Commentaren und Uebersetzungen der verschiedenen biblischen Bücher eigenthümliche Namen zu geben, und so that er auch, wie wir sehen, für die Erklärung und Uebertragung der Sprüche. Allerdings kömmt dieser Titel Talb-ulhikmat in dem Verzeichnisse des Abulnadim nicht vor; aber über den Verfasser unseres Buches kann nicht der geringste Zweifel erhoben werden. Denn zu Kap. 3, V. 11 und 12 heißt es: הדאן אלפסוקאן המא אללאן שרחנא מענאהמא פי צדר כתאב איוב וקלנא אן אלאלאם אלתי יחדתהא אלחכים גל גלאלה פי עבאדה עלי גמיע פנונהא הו עדל לא גור פיהא לאנה אנמא יפעל לאחדי עלתין אמא לתמחיץ מא סלף מן אלסיאת ואדהאבהא או לתעריף יתלו אלצבר אלדי יצברה אלעבד עלי אלמחן אלא אן אלאמר כיף מא כאן פהו לצלאח כמא אן אלאב אלמשפק יפעל בולדה אלאנמא למצלחתה אמא לאדהאב אמראצה בסקי אלאדויה אלמרה אלכריהה ואמא לתעלימה אלכתאב ואלחסאב ואלצנאיע ואלמכאסב באלצרב ואלקסר פלדלך

1) De Sacy, Chrestomathie arabe.

קאל וכאב את בן ירצה. „Den Sinn dieser beiden Verse haben wir bereits in der Einleitung zum Buche Hiob erklärt. Wir sagten: Wenn der Weise, er sei gepriesen, seinen Dienern die verschiedensten Leiden auferlegt, so liegt darin eine Gerechtigkeit und keine rohe Gewalt; denn er handelt nur wegen eines der beiden Gründe, entweder um von alten Sünden zu reinigen und sie wegzuschaffen, oder um die Geduld mit welcher der Diener Gottes die Versuchungen erträgt, zu vergelten. Folglich, wie es nun ist, so ist es immer zum Frommen. So verursacht der zärtliche Vater seinem Kinde Schmerzen, indem er dessen Bestes bezweckt, sei es daß er ihm zur Entfernung von Krankheiten bittere und übelschmeckende Arzneien zu trinken giebt, sei es daß er es unter Schlägen und Zwang im Schreiben, Rechnen, in Handwerken und Gewerben unterrichte. Darum heißt es in unsern Versen: Wie der Vater seinem Sohne thut." Nun findet sich in der That dieser Gedanke, nur viel weitläufiger in der Vorrede zum Hiob ausgedrückt [1]), nur daß der Verfasser dort viel breiter ist, und neben unsern Versen noch viele andere ähnlichen Inhalts zitirt. Es ist eben diese große Ausführlichkeit, die uns daran hindert, die betreffende Stelle aus jener Vorrede hierherzusetzen. Saadia spricht sich übrigens in gleicher Weise in seinem Buche Emunoth wedeoth, 5. Abschnitt (Col. 28. Col. 4 u. 29. Col. 1 der Amsterdamer Ausgabe) aus.

Wer sich mit den Uebersetzungen Saadia's beschäftigt hat, weiß, daß derselbe in der Regel überall jedes hebräische Wort mit dem nämlichen arabischen wiedergibt. Der angeführte V. 11 des 3. Kapitels lautet in der uns vorliegenden Uebersetzung: לא תזהדן יא בני פי אדב אללה ולא תצגר מן עטיתה. In der That überträgt unser Verfasser das hebräische מאס, immer durch זהד פי, und so wird man Jesaias 33, 8 vor פי קראהם das Wort פיזהד einschalten müssen, welches wohl, wegen seines gleiches Anfanges mit dem folgenden פי ausgefallen ist [2]).

Wir geben hier zur Probe die Uebersetzung des 9. Kapitels

---

1) Herr B. Goldberg war so freundlich, mir zu dieser Vergleichung seine Abschrift aus dem Bodleianischen Codex zu leihen.

2) Ich besitze eine Collation des so glücklich wiedergefundenen Codex. Das Wort fehlt auch in der Handschrift.

אלחכמה קד בנת ביתהא ונחתת עמדהא כתירא(1) : unseres Buches: ולבחת לבחהא ומזגת כמרהא ונצרת מאידתהא איצא: תם בעתת בגוארידהא תנאדי עלי טהור אעלי אלסקוף: תקול מן כאן גאפלא יעדל אלי האהנא ומן כאן נאקץ אלעקל אקול(2 לה: הלמו אגתדו מן טעאמי ואשרבו מן כמר מזגתה: ואתרכו אלגפלאת ואחיו ואסתרשדו פי טריק אלפהם: פכם מן מדהב (מאדב .l) דאה יתכל לנפסה הואנא וואעט טאלם דאב (אדב .l) עיבה: פלא תעטן אלדאהי במא ישנאך בה בל עט אלחכים פאנה יחבבך: ואעט אלחכים מא יתחכם בה איצא וערף אלצאלח מא יזדאד בתא: אול(3 מא תאמר בה אלחכמה תקוי אללה יכיר מא יוגבה אלפהם מערפה אלקדוס: תקול אן בי תכתר איאמך ויזדאד לך סנו(4 חיאה: פאן תחכמת פלנפסך ואן תלאהית חמלת וזרך: ואלבהל כאמראה האימה גאפלה לא תערף מא דא: וקד בלסת עלי באב ביתהא עלי כרסי אעלי אלסקף: תדעו במארה אלטריק אלמסתקימה(5 טרקהם: מן כאן גאפלא יעדל אלי ומן כאן נאקץ אלעקל אקול לה: אלמא אלמסרוק מא אחלאה ואלטעאם אלמסתור מא אלדה(6 : ולא יעלם אן אלחלכא הנאך ופי אעמאק אלגחים מדעייהא :

Auf diese Uebersetzung folgt eine sehr ausführliche Erklärung, in welcher die Besitzer der Wahrheit (אהל אלחק), und die Rabbaniten (אלרבונין), mit den Anhängern des Irrthums (אהל אלבאטל) verglichen werden. Unter den Dahriten (אלדהריין)(7), und den Neuerern unter seinen Glaubensgenossen (ואלמחדתון מן אמתנא) versteht gewiß Saadia die Karäer. Zur sprachlichen Rechtfertigung der Uebertragung wird wenig beigebracht. So wird z. B. der

1) Vgl. Saadias zu 1 M. 4, 24, wo er die erste Zahl durch כתירא, und die zweite durch אכתר ואכתר wiedergibt. Ueber diese Weise, manche Zahlen im Sinne von „viel" zu gebrauchen, erklärt sich Saadias in einer Anmerkung z. d. V.

2) Ebenso V. 16, als ob ואמרה stünde.

3) Die folgenden drei Verse fehlen in der fortlaufenden Uebersetzung des Kapitels, die der Erklärung vorangeht. Sie sind in den Commentar verwebt, und ich habe sie hier eingefügt.

4) Mit Abwerfung des Nun, wegen des Idhafet.

5) Für במארין und אלמסתקימין.

6) Wie süß ist gestohlenes Wasser, wie wohlschmeckend verborgene Speise! Nach dem Commentar bezieht sich das Erste auf geraubtes Gut, und das zweite auf verbotenen Liebesumgang. S. citirt bei dieser Gelegenheit seinen Tafsir auf den Pentateuch.

7) D. h. welche die Unsterblichkeit leugnen.

Umsetzung des V. 13 in בסילות אשה הומיה mit keiner Sylbe im Commentar gedacht. Auf das V. 7 vorgesetzte כם מן kömmt der Verfasser zurück, indem er behauptet, der Satz müsse nur von dem besonderen Falle verstanden werden, wo der Zurechtweisende den Sünder unwirsch anfährt, oder ihm nur schwache Gründe entgegenzuhalten weiß, oder ihm öffentlich in einer Versammlung seine Fehler vorhält (אמא מן תחאמלה עליה או מן אצ'אפה חגג אלעטה או מן ויעטה לה פי מלא מן גמאעה)[1]. Denn sonst ist es ja Pflicht, seinen Nächsten auf den rechten Weg zurückzuführen. Zu קדשים, V. 10, welches S. durch die Einheit wiedergiebt, vergleicht er אלהים = אללה, Gott, שמורים[2] = חפט, Bewahrung, כפורים[3] = גפראן, Verzeihung, מלואים[4] = כמאל, Vollkommenheit. Die letzten drei Beispiele hat S. in der That mit diesen Worten im Pentateuch übersetzt. Die Ergänzung von ערן nach תשא, V. 12, unterstützt er durch den Sprachgebrauch, und sagt, daß ערן hier ein כלמה מצמרה sei. Das ist der technische Ausdruck für ein nicht ausgedrücktes Wort, welches man hinzudenken muß.

Mit diesem neunten Kapitel, sagt der Verfasser, „endet der erste Theil des Buches Talb-ulhikmat; der zweite Theil enthält nur losgerissene Sentenzen und Lebensregeln (אמת'אל ואדאב מפרדה), so daß mit geringen Ausnahmen jeder Vers einen vollständigen Sinn giebt[5]."

Endlich geben wir noch folgende kurze Stelle aus dem Commentar zu Kap. 8, V. 12, in welchem S. mehrere agadische Erzählungen anführt. אנא קולה אני שכנתי ערמה פליס דלך כבה מן גהה אלמנכר לכנה פטנה ונהצה פי אלטאעה ולמא יקול אלחכים לעולם יהיה אדם ערום ביראה וכמא פעל חושי הארכי חתי יכלץ דוד וכמא פעל ר' אליעזר אלדי קאל לקאציה אלרומי אן אלחאבס עדלי עני רב אלעאלמין וכמא פעל ר' מאיר חין כאן מטלובא ליקתל פוקע פי אידהם פקדמו לה בשר חזיר פכאן יגמס אחדי אצאבעה פי מרקה וימץ גירהא וכמא פעל בעץ תלאמיד ר' מאיר

---

1) S. vergleicht 3 M. 19. 17. Die an dieser Stelle gegebene Uebersetzung: ולא תנקל ענה וזרא hieße demnach: und nimm ihm die Sünde (oder nach c. וזרה, seine Sünde) nicht weg, d. h. wenn Du ihm in verkehrter Weise predigst, so beladest Du dich mit einer Sünde an seiner statt.

2) 2 M. 12, 42. S. daselbst מחפרט.

3) 3 M. 23, 28. Das nämliche Wort in der Uebersetzung.

4) 2 M. 29, 22. Ebenso in der Uebersetzung.

5) Ich weiß nicht, ob weiter noch eine andere Abtheilung sich findet.

אד תחרס בה רגַל באכפאה תֹם וקף וקאל לטאלבה מנד וקפת לם ארה ונטיר האולי כתיר פהדה אלאמור ערמה מחמודה. „Wenn die Weisheit sich rühmt mit der Verschlagenheit zusammen zu wohnen, so handelt es sich nicht um etwas Schlimmes, was verpönt wäre, sondern um den Verstand und Eifer für die Beobachtung des Gesetzes. So sagt der Weise: Der Mensch sei immer selbst verschlagen für die Gottesfurcht (Berachot,). So handelte Chuschai Haarki, um David zu retten (2 Samuel 15, 33 und 34 u. s. w.). Ebenso that R. Elieser, als er zu seinem römischen Richter sagte: Nun, der mich festhält, sei mein Bürge! und dabei (nicht an den Richter, sondern) an den Herrn der Welten dachte (Aboda Sara 16 b; Kohelet Rabba zu 7, 11 [1]). So verfuhr R. Meir: man fahndete auf ihn um ihn hinzurichten, und er fiel in die Hände seiner Feinde; da stellte man ihm Schweinefleisch vor (um seine Identität zu erkennen), und er tauchte einen seiner Finger in die Brühe, und sog an einem andern Finger. (Aboda Sara 18 b, Kohelet Rabba, ebends.). Endlich hatte ein Schüler R. Meirs Jemanden versteckt, und alsdann sich gestellt und zu dem, der ihn suchte, gesagt, er habe, seitdem er da sei, den Gesuchten nicht gesehen. Solcher Beispiele giebt es viele, und eine Verschlagenheit, wie sie in diesen Begebenheiten vorkommt, ist lobenswerth."

Ich benutze die Gelegenheit, um unserm Gaon den jüngst mit seinem Namen erschienenen „Arabischen Midrasch zu den zehn Geboten" abzusprechen [2]). Wir möchten nichts von der Ausgabe sagen, welche die Geleitbriefe so vieler verdienter Männer, die am Anfange abgedruckt sind, nicht werth ist. Herr Wilhelm Eisenstädter tritt so bescheiden auf, nennt sich selbst mehrmals „meine Wenigkeit", woran man in der Büchersprache nicht gewöhnt ist, daß er die Kritik entwaffnet. Aber wozu hatte er in aller Welt nöthig, eine Arbeit zu unternehmen, wozu ihm bis jetzt das Geschick fehlt [3]). Was jedoch S. betrifft, so wollen wir von manchen kleinen Ver-

1) An beiden Stellen, unsere Ausgaben abweichend: נאמן עלי הדיין.

2) Wien, 1868.

3) Wir nehmen aufs Geradewohl die ersten Seiten: S. 1, L. 5: אתחירת, muß heißen: תחירת; S. 2, L. 13: ועטיתהם, m. h. ואעטיתהם; S. 3, L. 1: איל, m. h. אלה; L. 14: בכלאם אן, m. h. בכלאם; L. 15: בצות אן, m. h. בצות; L. 16: וסקיע״, m. h. צקיע; S. 5, L. 8: וחפט אלי אבלגה מכאן אן נריד, m. h. וחפ״טא לאבלגה מכאנ״א אריד; u. s. w.

schiedenheiten zwischen der Uebersetzung des Dekalogs in diesem Büchelchen und der in der Polyglotte befindlichen schweigen. Allein schwerlich wird S. das Wort וינח (2 M. 20, 11) durch ואסתראה wiedergegeben haben, wie dies in dem vorliegenden Schriftchen geschieht. S. vermeidet im Gegentheile den Anthropomorphismus, der in den Worten „er ruhte sich aus" liegt, indem er dafür ואראחהא, er ließ seine Geschöpfe in Ruhe, übersetzt, was er ebenso 2 M. 31, 17 thut, wo שבת וינפש durch עטלהא ואראחהא, er ließ sie frei und gönnte ihnen Ruhe, wiedergiebt.

Analekten von Dr. Zunz.

11. Alte Sentenzen über Hochmuth und Demuth.

Hochmuth und Anmaßung finden in der Stärke den Anspruch auf Würdigkeit, in der Macht den Besitztitel des Vorrechts; es ist daher eine schöne Einrichtung, daß bei der Vergänglichkeit irdischen Glückes, solcher Hochmuth meist durch sein Verschulden gedemüthigt wird; die von der Macht unterdrückten richten sich auf und der Hohe stürzt zu Boden. Noch bevor weise Männer dieß aus dem Leben der Einzelnen beobachteten, hat die Völkergeschichte gelehrt, daß der Mächtige von einem Mächtigern niedergeworfen werde; den Demüthigen und Gedrückten tröstete daher der Prophet mit göttlicher Liebe, während dem übermüthigen Unterdrücker der göttliche Zorn in den Weg trete. Sowohl Jesaia als Ezechiel feiern die Gerechtigkeit der Vorsehung, indem sie des Hohen Sturz und des Niedrigen Steigen verkünden. Ein alter Siegesgesang (1 Sam. 2, 3 pp.) preist Gott der erniedrigt und erhöhet, der den Dürftigen emporhebt und neben die Edlen setzt; der oberste Richter ist es, der diesen erhebt, jenen erniedrigt (Ps. 75, 8). Nach der Lehre späterer Weisen Israels erniedrigt der Hochmuth und kommt zu Fall. Den Uebermüthigen stürzt der Herr, während Demuth Ehre bringt und Leben (Spr. 16, 18. 29, 23. Ps. 147, 6. Daniel 4, 34. 5, 19. Hiob 40, 11. 12. Sirach 10, 19. 20). Der Widerhall dieser alten Aussprüche erklingt durch das gesammte jüdische Schrifthum. „Halte ich mich niedrig, spricht Hillel[1]), so ist das meine Erhöhung, halte ich mich hoch, bin ich erniedrigt." משפיל רמרומם

1) Vajikra rabba c. 1, Jalkut Spr. 143 c. In Dukes Blumenlese S. 155 ist irrthümlich Schemot rabba gedruckt.

oder משפיל ומרים wird ein stehendes Epitheton Gottes bei den Peitanim, z. B. bei Jose (אהללה), Jochanan hacohen (וירד משה Abschn. 3), David b. Huna (צאינה), Zahlal (V. 23), Meschullam (Pesach-Jozer), Binjamin b. Samuel (N. 1), Binjamin b. Serah (N. 3), Joseph Tobelem (וירד אביר), Isaac Giat (יעלו דבדים). Ungenannter im Reschut שירים יקרים und Hymnus תחלת [1]), Schaltiel (Geula שאגת) u. A. Auch Abenesra in der Einleitung seines Jesod-mora. Der Herr, der den liebt, der sich erniedrigt [2]), wirft die Stolzen nieder und erhebt die Niedrigen, wie es in עזרת und im Frühgebet [3]) heißt und nachklingt im Jozer Neujahr מלך אמיץ, bei Mose b. Kalonymos (Silluk אומץ Ende), Salomo (Selicha חכנו), Abitur (Nischmat N. 92), Simeon (Neujahr), Samuel (Selicha אגיד), dem römischen תאיר נגה [4]) und im Einheitsgesang (4. Tag). So wuchs aus diesen Aussprüchen die Sentenz, daß erhoben wird, wer sich erniedrigt, und umgekehrt, und in dieser Fassung findet man sie Matthäus 23, 12. Lucas 14, 11. 18, 14. Tr. Erubin 13 b, Derech erez sutta 9, 5, Hechalot c. 26. in Jacob Antoli's Malmad קרח Ende, Sohar f. 232 b und Masioth ed. 1647 N. 4. Sogar der Vers Ps. 113, 5. 6 wird [5]) dahin gedeutet: wer sich erhöht kommt [auf den Boden] zu sitzen, wer sich erniedrigt wird [erhoben, mithin] sichtbar. Talmud, Pesikta und Dekalogs-Midrasch zufolge wird für die Offenbarung der Sinai erlesen, weil er, entgegengesetzt palästinischen Bergen, sich in Demuth gestellt: so feiern ihn in den Festgesängen Kalir und Jochanan hacohen. „Weil Du Dich erniedrigst, spricht Gott zum Buchstaben Alef [6]), erhebe ich dich." Nach göttlicher Bestimmung heißt es in der Perlen-Auswahl (§. 43), werden die Niedrigen erhöht, die Hohen erniedrigt. Wer leben will, sagten alte Weise [7]), der erniedrige sich. Abenesra [8]) zeichnet die Thätigkeit der Phantasie, sie erhebe das Niedrige und erniedrige das Hohe d. h. sie schildert Menschliches mit göttlichen, Göttliches mit menschlichen Bildern, und

1) Dukes Schire Schelomo N. 68 S. 65.
2) Große Pesikta Abschnitt 3.
3) Ritus S. 12.
4) S. Literaturgesch. der syn. Poesie S. 20. Luzzatto מבוא S. 23.
5) Vajikra rabba c. 1 und Commentar.
6) Midrasch Dekalog Anf. Akiba's Alfabet.
7) Commentar Tr. Tamid 32 a.
8) Zu Deut. 32, 1.

ähnlich wendet die Vidui אברך את ה', die Jehuda halevi zugeschrieben wird, die Drohung Ezechiels (21, 26): „Erniedrige Hohes und erhöhe Niedriges", in sittlicher Beziehung auf das Gemüth des Menschen an.

Der Tadel gegen Hochmuth, das Lob der Demuth bleiben stehende Themata der Sittenlehrer. Mit dem stolzen und eingebildeten geht es bergab; wer wegen Gelehrsamkeit sich hoch hält ist ein Aas im Wege [1]; dahingegen geht der größere Mensch gesenkter einher, gleichwie die schwere Traube niedriger hängt [2]. Wer sich niedrig hält, kommt zu Ehre und Ansehen [3], wer selber sich nicht erhebt, wird von anderen erhoben [4]. Wer der Lehre halber sich klein hält in diesem Leben, wird in jenem groß [5]; der Hochmüthige verunreinigt, der Demüthige heiligt das Land (Mechilta).

Solche Aussprüche entsprangen zum Theil der Wahrnehmung, daß die Würdigsten selten auch die Mächtigeren sind. Den Thoren, sagt schon Kohelet (10, 6), fallen die hohen Stellen zu, die Ausgezeichneten sitzen niedrig, Knechte reiten und Herren gehen zu Fuß. Aehnlich spricht die Tosefta (Sota c. 14): Niedrige stiegen, Hohe sanken. Die Eitelkeit der Güter, die Unsicherheit und Flüchtigkeit des Besitzes — ein Thema das Kalonymos im Prüfstein c. 76 und Jedaja Penini ausführen — vermindern freilich die Neigungen nicht, Eigen- und Ehrsucht äußern ihre treibende Kraft; man ließ daher dem Ansehn seinen Einfluß, nur seine Gefährlichkeit zu verringern bestrebt, und lehrte, daß Macht, Ansehen und Ehrenbezeugung den fliehen, der ihnen nachjagt, aber zu dem hineilen, der sie flieht. Es verhalte sich also ruhig, wer diese Güter begehrt. Das zu erreichende Gut heißt in den Quellenschriften Ansehen (גדל) oder Herrschaft (שררה) oder Ehre (כבוד).

Wer nach Ansehen rennt u. s. w. heißt es in der ältesten Recension dieses Spruches in Erubin 13 b [6] und ebenso im Buche

1) Berachot 19 a. Megilla 13 b. Erubin 54 a. Nedarim 55 a. Sota 5 a. Abot R. Natan c. 11. Raschi Hiob 36 Ende.

2) Midrasch Samuel c. 16.

3) תקון מדות 1. 2.

4) Aruch דל.

5) Baba mezia 85 b. Jalkut Esther 71 d. Binjamin Jozer אהלל. Batra 10 b. Buch der Frommen c. 16. Aruch נגד.

6) כל המחזר על הגדולה. Abot Commentar ms. liest: הרודף אחר גדולה.

Mußar c. 3. Aber im Midrasch Tanchuma (41 d) wird, den Text Sprüche 29, 23 ausführend, Herrschaft gesetzt, und in dieser Fassung wiederholen den Spruch: Jalkut [1]), Tobia [2]), Ephraim zu Abot c. 1; Bechai [3]), Abuab [4]), Josua ibn Schoaib [5]), Jechiel [6]), Mose b. Natanel [7]), Jacob Chabib [8]) und Buch המוסר c. 15. Hierzu stimmen die Warnungen, daß man der Herrschaft, d. h. dem Amte nicht nachlaufen [9]), kein Amt annehmen solle, das einem nicht zukommt [10]). „Gelüste nicht שררה zu begehren" ruft Tobelem (Dekalog).

Anstatt גדלה oder שררה lesen in obiger Sentenz bereits alte Autoren כל הרודף אחר כבוד [11]), also Ehre. So der alte Piut-Commentator in cod. H. h 61 f. 30 d. der Briefsteller ed. 1534 N. 54 und SeligmannUlm im Zuchtspiegel. Der Ausdruck: der Ehre nachjagen, die Ehre fliehen, kommt bereits in jerus. Sota Ende und Derech erez sutta (2, 6) vor und befand sich, hinter מתרחק מן הכבוד, in dem Perek R. Meir — jetzt Abot c. 6 —, wie alte Ausgaben (מילי דאבות) Eliahu sutta c. 17, Tr. Calla [12]) und ein Commentar ms. [13]) zeigen. Der Ehre nicht nachzulaufen schärft auch das Buch der Frommen (§. 558. 580) ein; dahingegen solle man der Demuth nachjagen [14]): den Ruhm Fliehenden verfolgt der Ruhm [15]).

(Fortsetzung folgt.)

---

1) Levitic. Anf., Samuel §. 111. Sprüche §. 962 f. 144 d unten.

2) Levit f. 2 c.

3) Levit. Anf. 132 a.

4) Leuchter c. 27.

5) דרשות 63 a.

6) מעלות המדות 19 d.

7) שררה תדדפו תברח — נס משררה אחריו: תוצאות חיים §. 55 תרדף.

8) Zu Tr. Peah §. 19.

9) Große Pesikta c. 22. Jalkut Sprüche §. 940 und f. 143 c. Eliesers Testament. Rab's מרגניתא gegen Ende. Vgl. Aruch דם.

10) Pesikta a. a. O.

11) In dieser Fassung war sie 1838 dem Verfasser von בוחן צדיק (S. 71) noch unbekannt.

12) חמשה קונטרסים f. 14 a.

13) Nicht vor מתרחק: ונסתבר . . . ולא רודף אחר הכבוד ומתרחק מן הכבוד.

14) Derech erez sutta 7, 2; רדוף עבודה in Ezobi's Lehrgedicht.

15) Dukes Spruchkunde S. 21.

Inhalt.

Abhandlungen:

Seite

Unser Gottesdienst 1
Beiträge zur Grammatik der hebr. Sprache. לך. Von Kohler. 21
Bileam und Jesus 31
Die Castration der Zug- und Mastthiere. Von Grünebaum . 37
Apokryphische Apokalypsen und Essäer 41
Eine literarische Ungezogenheit. Von Kirchheim 47
Rumänien Eine offene Anklage 81
Maleachi und der jüngere Jesaias 86
Analekten von Dr. Zunz 101. 187. 315
Das Salböl bei den Pharisäern und bei den Evangelisten . . . 105
Supercommentare zu Ibn Esra. Von M. Steinschneider . 121
Jochanan ben Sakkai und Elieser ben Hyrkan 131
Zum Worte אבי. Von Kohler 136
Feststellung der jüdischen Kalenderberechnung 141
Die gegenwärtige Lage. Die wiedererstehende Rabbiner-Versammlung 161
Aus der Berliner Synagogen-Gemeinde. Von Y 171
Zu L. Geiger's Buch über Sprache und Vernunft 178. 280
Elieser und Lazarus bei Lucas und Johannes 196
Die Versammlung von Rabbinern in Cassel 241
Innere Geschichte der zweiten Tempelperiode und deren Behandlung 247
Die Krankenpflege bei den Juden 277

Recensionen:

Frank und die Frankisten von Grätz 49
Levy's chaldäisches Wörterbuch über die Targumim 152
Hübsch: die fünf Megilloth 201
Kohn: Samaritanische Studien. Von Nöldeke 204
Frankl, Kalisch: Jüdische Dichtungen 214
Ettlinger: Gutachten. Von Kirchheim 216
Grätz: Geschichte 220
Wolf: Joseph Wertheimer 286

Umschau:

Seite
Zusätze 54
Ein Gradmesser der Bildung 55
Eine hdschr. kleine Maßorah 57
Baur und die hebr. Bibel 60
Michael Sachs ein Räthsel? 60
Daniel hă-Babli und Abraham Sohn des Moses Maimonides . . 155
Derenburg's Notes épigraphiques et mélanges sémitiques . 156
Eliah Montalto 158
Nochmals ריאמר לאמר 159
Ein nochmaliger Blick auf Rumänien 160
Ein Catalog 223. 288
Eine Recension Ewald's 224
Manuscripte in Erfurt 226
Die Rathlosigkeit über Lessing 227
Ein rumänisches jüdisches Blatt 289

Aus Briefen:

Von Brüll, aus P., von Zunz, Kohler, Grünebaum, Derenburg, Zunz, Trieber, Steinschneider . . 67
Von Grünebaum, Stern, S. M., Kohler, Chwolson, Harkavy, Kirchheim, Derenburg 228
Von Schorr, Oppenheim, Kohler, Derenburg, Nöldeke, Levy, Rothschild, Fleischer, Wolf, Wolff, Kohn, Schorr, Chwolson, Aub, Derenburg, Zunz, Derenburg 289

Notizen:

Wolff: Berichtigungen nach dem Arabischen des Maimonides . . 77
Derenburg: Saadias' Uebersetzung und Commentar zu den Sprüchen. 309

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 039962490